# Untersuchungen

über

# den letzten Gewißheitsgrund

des

## Offenbarungsglaubens

von

**Dr. Aloys Schmid,**
o. ö. Professor der Apologetik und Dogmatik an der Universität München.

München.
Druck und Verlag von Ernst Stahl.
1879.

# Vorrede.

Verschiedene Untersuchungen über wichtigere Einzelnprobleme der noetischen und metaphysischen wie der apologetischen und dogmatischen Wissenschaft beschäftigten in den jüngstverflossenen Jahren den Verfasser gegenwärtiger Schrift. Darunter befand sich auch das durch den Titel derselben bezeichnete. Da es eine isolirte Behandlung als zulässig erscheinen ließ und nach seiner geschichtlichen Seite hin noch keine eingehendere Behandlung gefunden hat, entschloß er sich zur Veröffentlichung vorliegender Monographie.

Das bezeichnete Problem steht mit dem das Verhältniß der göttlichen Gnade und der menschlichen Freiheit betreffenden Probleme in naher Verwandtschaft und bildete in nachtridentinischer Zeit gleich letzterm den Gegenstand der mannigfaltigsten und verwicklungsreichsten Controversen. Handelte es sich dort um den letzten Gewißheitsgrund des Offenbarungsglaubens, so handelte es sich hier um den letzten Wirkungsgrund aller creatürlichen Thätigkeiten, der natürlichen und der übernatürlich-göttlichen wie um den letzten Grund der Prädestination und Beseligung. Handelte es sich dort um die Art und Weise der Vereinbarkeit von geschöpflichen und übergeschöpflichen Gewißheitsgründen, so handelte es sich hier um die Art und Weise der Vereinbarkeit von geschöpflichen und übergeschöpflichen Freiheitsgründen.

Das bezeichnete Problem bildet auch den Schluß- und Gipfelpunkt der in neuester Zeit so vielverhandelten Frage über Wissen und Glauben, indem es dahin formulirt werden kann: wie der menschliche Offenbarungsglaube, welcher nichts Anderes ist als die höchste Blüthe und Frucht des vernünftigen Wissens, zum göttlichen Offenbarungsglauben dem Gewißheitsgrunde nach sich verhalte? Möge die Lösung, die wir als die allein haltbare vertheidigen, einer strengen, ja allerstrengsten Kritik unterzogen, im Falle ihrer Ablehnung aber wenigstens die Möglichkeit einer anderweitigen Lösung aufgezeigt werden! Selbst in diesem letztern Falle würde alsdann gegenwärtige Monographie zu weiterer Untersuchung der so schwierigen Sache angetrieben haben und nicht umsonst geschrieben worden sein.

München am 1. Mai 1879.

Der Verfasser.

# Inhalts-Verzeichniß.


Seite

Einleitung . . . . . 1

## Erster Abschnitt.

### Die apologetischen Gewißheitsgründe.

I. **Verschiedene Formen des apologetischen Scepticismus** . . . 3
1. Der apologetische Scepticismus der Nominalistenschule Occams 4
2. Der apologetische Scepticismus auf protestantischem und Jansenistischem Gebiete . . . . . 9
3. Der apologetische Scepticismus der modernen Pyrrhoniker und Traditionalisten . . . . . 14
4. Der apologetische Scepticismus Ripaldas . . . . 18

II. **Kritik des apologetischen Scepticismus** . . . . . 27

## Zweiter Abschnitt.

### Die apologetischen Gewißheitsgründe in ihrem Wechselverhältnisse untereinander.

Allgemeine Vorerinnerungen . . . . . 38

I. **Die natürliche und übernatürliche Offenbarung** . . . . 42

II. **Die übernatürliche Offenbarung und die Glaubensregeln** . . . 44

III. **Die Glaubensregeln in ihrer Wechselbeziehung** . . . . 49

IV. **Die Lehrkirche und die Glaubenskirche** . . . . . 63

## Dritter Abschnitt.

### Gewißheitsgrund des menschlichen und göttlichen Offenbarungsglaubens.

I. **Die Glaubwürdigkeitsgründe und der Glaube** . . . . 66

II. **Der menschliche und göttliche Offenbarungsglaube** . . . . 67

Seite

III. **Lehre vom Gewißheitsgrunde des göttlichen Glaubens in altchristlicher Zeit** . . . . . 76

IV. **Mittelalterliche Theorien vom Gewißheitsgrunde des göttlichen Glaubens.**

1. J. Scotus, Abälard, Raymundus Lullius . . . 78
2. Albert der Große und Thomas v. A. . . . . 83
3. Duns Scotus und Durandus . . . . . 96
4. Bonaventura, Richard v. Middleton, Aureolus . . 101
5. Heinrich von Gent und Capreolus . . . . . 103
6. Wilhelm von Auvergne, Occam, G. Biel . . . 106

V. **Protestantische Theorien vom Gewißheitsgrunde des göttlichen Glaubens vom sechzehnten bis in's achtzehnte Jahrhundert.**

1. Allgemeine Uebersicht . . . . . 111
2. Luther, Zwingli, Calvin . . . . . 113
3. Die lutherische und reformirte Orthodoxie des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts . . . . . 116
4. Die Socinianer und Arminianer . . . . . 126
5. J. Carpov . . . . . 127
6. G. Chr. Storr . . . . . 129
7. Die rationalistische Theologie des achtzehnten Jahrhunderts 131

VI. **Nachscholastische Theorien vom Gewißheitsgrunde des göttlichen Glaubens.**

1. Allgemeine Uebersicht . . . . . 135
2. J. Granado, P. Hurtado, Sylvester Maurus, Christ. Raßler 138
3. M. Cano, Aragon, Bannez . . . . . 153
4. Cardinal Cajetan . . . . . 156
5. Michael Medina . . . . . 158
6. Mastrius, Gotti, Gonet . . . . . 159
7. Suarez . . . . . 163
8. J. Lugo . . . . . 169
9. J. Martinez Ripalda . . . . . 181
10. Huet, Coninck, Salmaticenser, Arriaga, Viva . . 185

VII. **Protestantische Theorien vom Gewißheitsgrunde des göttlichen Glaubens im neunzehnten Jahrhunderte.**

1. Allgemeine Uebersicht . . . . . 189
2. Schleiermacher und seine Schule . . . . . 193
3. Fr. A. Philippi . . . . . 197
4. Luthardt, Kahnis, Delitzsch . . . . . 200
5. Hofmann, Frank . . . . . 204
6. H. Voigt . . . . . 211

Seite

VIII. **Katholische Theorien vom Gewißheitsgrunde des göttlichen Glaubens im neunzehnten Jahrhunderte.**

1. Allgemeine Uebersicht . . . . . 213
2. G. Hermes . . . . . 220
3. J. Kuhn . . . . . 224
4. M. J. Scheeben . . . . . 228
5. J. Kleutgen . . . . . 231

IX. **Kritik der protestantischen Theorien.**

1. Kritik der mystischen Glaubenstheorien . . . . 234
2. Kritik der historischen Glaubenstheorien . . . . 241

X. **Kritik der katholischen Theorien.**

1. Vorerinnerungen . . . . . 244
2. Kritik der Erleuchtungstheorien . . . . . 251
3. Kritik der Lehre Gotti's . . . . . 255
4. Kritik der Lehre von Suarez . . . . . 257
5. Kritik der Lehre Lugos . . . . . 258

XI. **Gewißheitsgrund des Glaubens an den Inhalt der Offenbarung.**

1. Verschiedene Lehrweisen . . . . . 279
2. Kritik derselben . . . . . 284

## Vierter Abschnitt.

### Gewißheitsgrund der menschlichen und göttlichen Glaubwürdigkeitserkenntniß.

I. **Scholastische und nachscholastische Theorien.**

1. Vorerinnerungen . . . . . 286
2. J. Granado, S. Maurus, Raßler . . . . . 290
3. Suarez . . . . . 292
4. J. Lugo . . . . . 297
5. J. M. Ripalda . . . . . 304
6. R. Arriaga . . . . . 305

II. **Kritik dieser Theorien** . . . . . 307

# Einleitung.

Der göttliche Glaube an die Thatsächlichkeit und den Inhalt der Heilsoffenbarung reicht nach biblisch-kirchlicher Lehre seiner Gewißheit nach weit hinaus über alles Vernunftwissen und allen in letzterem wurzelnden, rein menschlichen Autoritätsglauben. Welches ist nun der Grund dieser dem übernatürlich-göttlichen oder theologischen Glauben eigenthümlichen, höheren Gewißheit? Diese Frage ist in verschiedenem Sinn zu beantworten, je nachdem man unter Grund der Gewißheit die vorbereitende Ursache ihrer Erzeugung (causa dispositiva) oder die wirkende Ursache (causa efficiens) oder die Norm derselben (causa directiva) oder endlich deren Beweggrund (causa formalis, objectum formale quo, motivum propter quod) versteht. Vorbereitende Ursache ihrer Erzeugung — darüber kann kein Zweifel herrschen — ist alles dem göttlichen Glauben vorausgehende Vernunftwissen sammt dem in ihm wurzelnden rein menschlichen Autoritätsglauben, wirkende Ursache derselben ist das Gnadenlicht des Glaubens und der dadurch erleuchtete Menschengeist, Norm oder Regel derselben ist nach katholischer Auffassung die hl. Schrift, die Ueberlieferung und die Kirche. Was aber ist Beweggrund, Motiv jener Gewißheit oder Gewißheitsgrund des göttlichen Glaubens in solch' engerbegrenztem Sinne des Wortes? Was ist insbesondere der letzte Gewißheitsgrund des göttlichen, des heilskräftigen und beseligenden Glaubens (ultimum in quod resolvitur fides divina, salvifica)? Schließt er andere der vorbezeichneten Gründe aus oder ein?

Schließt er die ihn vorbereitenden Glaubwürdigkeitsgründe (motiva credibilitatis), die äußerlichen oder innerlichen, insbesondere mystisch-innerlichen, aus oder ein? Schließt er die Glaubenserleuchtungen und die Glaubensnormen aus oder ein? Decken sich der letzte Gewißheitsgrund des göttlichen Offenbarungsglaubens und der letzte Gewißheitsgrund eines rein menschlichen Offenbarungsglaubens oder decken sie sich nicht? Behufs der Beantwortung dieser Fragen mögen zuerst die apologetischen Gewißheitsgründe (motiva credibilitatis) als Vorbedingungen des menschlichen und des göttlichen Offenbarungsglaubens in Erörterung kommen, alsdann diese apologetischen Gewißheitsgründe in ihrem Wechselverhältnisse untereinander zur Untersuchung gelangen, im weiteren Fortschritte dann der Gewißheitsgrund des menschlichen und göttlichen Offenbarungsglaubens (motivum fidei humanae et divinae) und endlich der Gewißheitsgrund der menschlichen und göttlichen Glaubwürdigkeitserkenntniß (motivum naturalis et supernaturalis assensus credibilitatis) der Erwägung unterstellt werden. So ergeben sich vier Abschnitte.

# Erster Abschnitt.

## Die apologetischen Gewißheitsgründe.

### I. Verschiedene Formen des apologetischen Scepticismus.

Der philosophische und historische Scepticismus in Anwendung auf apologetische Gegenstände, wie z. B. Wunder, Offenbarung, Christenthum, hl. Schrift, Kirche u. s. w., wird zum apologetischen Scepticismus. Dieser ist nichts Anderes als eine Wahrscheinlichkeitslehre, welche jene Gegenstände nicht für gewiß hält, also für weniger probabel oder gleich probabel oder mehr probabel hält als ihr Gegentheil. Sobald jene Gegenstände oder ihr Gegentheil für die Vernunft zu festen Ueberzeugungen oder Gewißheiten sich gestalten, hat der apologetische Scepticismus sein Ende erreicht. Mündet nun ein solcher Scepticismus, falls er nicht überwunden wird, nothwendig in Glaubensscepticismus aus? Führt ein apologetischer Probabilismus nothwendig in Glaubensprobabilismus, ohne einen menschlichen oder göttlichen Offenbarungsglauben von fester, ja unerschütterlicher Währung aufkommen zu lassen? Kann jemals auf probable Glaubwürdigkeitsgründe hin ein natürlich gewisser, ja sogar übernatürlich gewisser Glaube als sittlich erlaubt oder gar als pflichtmäßig erscheinen und so den Grund und die Wurzel der Rechtfertigung bilden? Seit mittelalterlichen Zeiten sind gar manche Systeme auf- und hervorgetreten, welche all' dieses bejahen zu können glaubten, indem sie der Vernunft in Bezug auf die Thatsächlichkeit und Glaubwürdigkeit der christlichen Offenbarung ein bloßes Möglichkeits- und

Wahrscheinlichkeitswissen zuerkannten, trotzdem indessen die Fahne des positiven Glaubens hochzuhalten, ja gerade um so höher zu halten gedachten. Sind derlei Systeme nicht einer Preisgebung des rationabile obsequium fidei zu beschuldigen? Kann man die Fahne des positiven Glaubens hochhalten, wenn man die Fahne des Vernunftwissens wegwirft oder übergibt? Kann man die Dogmatik des Glaubens als Wissenschaft retten und behaupten, wenn man die Vernunftapologetik desselben als Wissenschaft opfert und abdecretirt? Bevor wir uns zur Beantwortung dessen anschicken, möge eine gedrängte geschichtliche Uebersicht solcher Systeme vorausgeschickt werden.

### Der apologetische Scepticismus der Nominalistenschule Occams.

1. Die Väter und die Scholastiker haben im Allgemeinen angenommen, daß die menschliche Vernunft überhaupt und auch wie sie dermals beschaffen ist, bezüglich der Thatsächlichkeit und Glaubwürdigkeit der übernatürlichen Gottesoffenbarung eine zweifelsfreie, gewisse Erkenntniß erzeugen könne und solle. Eine Wende beginnt in dieser Beziehung erst einzutreten mit dem vierzehnten Jahrhundert.

W. Occam wurde aus dem von ihm ausgebildeten Nominalismus naturgemäß auf einen philosophischen Scepticismus hinausgetrieben, dessen Leere er durch einen schroffen supranaturalistischen Glaubensdogmatismus auszufüllen suchte. Die Einzelnheiten der äußeren und inneren Welt und die ersten Principien, die theoretischen und die practischen, sammt all' dem, was sich aus beiden erschließen läßt, sind Gegenstände eines evidenten Vernunftwissens. Daß unseren Thätigkeiten und Zuständen eine geistige und unvergängliche Substanz zu Grunde liege, daß vor und über der Welt ein unendliches, einheitliches und persönliches Urwesen existire als Ursache der natürlichen Offenbarung, kann von Seiten der menschlichen Vernunft nur mehr oder minder durch Wahrscheinlichkeitsgründe plausibel gemacht, aber nicht durch zwingende Wissensgründe bewahrheitet werden; eine Gewißheit

kommt all' diesen Punkten nur zu durch den theologischen Glauben[1]). Umsomehr kann die Existenz einer übernatürlichen Offenbarung Gottes und der Wunder und Weissagungen als Kennzeichen derselben von Seiten der menschlichen Vernunft nur mehr oder minder durch Wahrscheinlichkeitsgründe erprobt und constatirt werden; eine Gewißheit erlangen sie erst kraft des theologischen Glaubens.

Die betreffende Lehre Occams ist einfach folgende: Der habituell-theologische, eingegossene Glaube kann ohne den erworbenen, rein menschlichen Glauben keine Bethätigung gewinnen und verleiht ihm nur eine größere Festigkeit. Wie entsteht nun der erworbene Glaube? Es bedarf hiezu lediglich der Verkündigung der Glaubensartikel. Die Wunder, welche deren Verkündigung etwa begleiten würden, könnten ebensosehr scheinbare wie wahre Wunder sein, gewähren also keinerlei evidente Erkenntniß und vermögen dem erworbenen Glauben nur einen stärkeren Intensitätsgrad zu verleihen, als ihm ohnedem zukäme.[2]) Wie kann aber der Wille tugendhafter Weise (virtuose) der Vernunft befehlen, irgend einem durch einen christlichen Prediger verkündeten Glaubensartikel beizustimmen? Setzt er zu solchem Zwecke nicht einen evidenten Grund voraus, daß er so und nicht anders handeln soll? Wie könnte ferner ein Heide, welcher das Wort eines christlichen und eines mohammedanischen Predigers vernähme und beiderseits in gleichmäßiger Weise durch That-

---

[1]) Vergl. A. Stöckl: Geschichte der Philosophie des Mittelalters 1864—6 II. § 264—5.

[2]) „Audiens praedicationem et videns mirabilia fieri non acquirit per hoc notitiam evidentem de illis articulis sed solum acquirit fidem . . . . Saracenus praedicat legem Mahometi pro qua fiunt miracula apparentia. Cum ergo articuli illius legis sint falsi per praedicationem et miracula, non habet audiens actum quocunque modo evidentem sed solum fidem . . . . Ad principale dico quod audiens praedicationes et videns miracula intensiorem actum credendi acquirit quam ille qui solum audit praedicationem sine visione miraculorum." Occam quodlib. l. IV q. X.

sachen, die ihm als Wunder erschienen, bestätiget fände, verpflichtet sein, dem Worte des christlichen Predigers beizustimmen und nicht dem Worte des mohammedanischen? Zur Beantwortung dieser Fragen ergreift Occam mehrerlei Auswege. Zum Ersten — erinnert er — könnte Derjenige, welcher das Wort eines christlichen Predigers hört, in der Unmöglichkeit sich befinden, der bewältigenden Macht der zu dessen Gunsten vorgebrachten Glaubwürdigkeitsgründe und der zu dessen Gunsten gewirkten Wunder Widerstand zu leisten; in solchem Falle würde er Unwissenheitshalber, weil er diesen Beweisinstanzen eine volle Kraft zutraute, dem Worte desselben glauben, also nicht Evidenz halber und ebensowenig tugendhafter Weise ihm glauben, sowie zum Beispiele Jemand irgendwelchen Schlußfolgerungen, deren Scheingründe er nicht zu entkräften vermöchte, nothwendiger, obwohl nicht evidenter und nicht tugendhafter Weise zustimmen würde. In einem zweiten gedenkbaren Falle könnte der Hörende sich in der Möglichkeit befinden, den bezeichneten Widerstand zu leisten, dessenohngeachtet aber auf freie und tugendhafte Weise den Befehl ertheilen, dem Worte des christlichen Predigers beizupflichten; in diesem zweiten Falle setzt der Wille zwar ebenfalls keinen evidenten Grund voraus für die Ertheilung des Glaubensbefehles, wohl aber einen probablen und sachlich wahren (rectam rationem quod sic est imperandum, licet non evidentem), was hinreichend ist. Wie kommt jedoch in diesem zweiten Falle eine solche dem Glaubenswillen vorausleuchtende Glaubwürdigkeitserkenntniß zu Stande? Setzt sie ihrerseits auch wieder einen Willensact voraus? Man kann hierauf mit Nein antworten, sofern diese Erkenntniß auf so mächtigen Eindrücken ruht, daß sie ohne allen Willensact ins Leben zu treten vermag. Man kann aber auch mit Ja antworten, indem man sagt, der Wille setze keinen weiteren Grund mehr voraus, um das Urtheil fällen zu können: diese Predigt ist wahr, also glaubwürdig, diese Wunder sind wahre Wunder, also könne er, auf grundlose Weise, weil er eben wolle, das Glaubwürdigkeitsurtheil fällen. In Rücksicht endlich auf den weiteren Fall, daß ein Heide das Wort

eines christlichen und eines mohammedanischen Predigers vernähme und in gleicher Weise durch Thatsachen, die ihm als Wunder erschienen, bekräftiget fände, ist zu antworten, daß Gott, welcher einer vernünftigen Creatur niemals die zureichenden Gnadenmittel vorenthält, einem solchen Heiden eingeben würde, wessen Predigt wahr und wessen Predigt falsch sei[1]).

Der Glaube an das Wort des christlichen Predigers hat nach Occam zu seiner Voraussetzung somit einen Glaubenswillen und eine vernünftige Glaubwürdigkeitserkenntniß; letztere beruht jedoch niemals auf evidenten, objectiv-zureichenden Gründen, immer nur auf subjectiv zureichenden, mögen sie nun kraft einer ihr beigemischten Unkenntniß für zweifellose Gründe genommen oder als bloß probable Gründe erkannt werden, was sie wirklich sind. Ihre physische Entstehung verdankt diese vernünftige Glaubwürdigkeitserkenntniß selber wieder entweder einem willenlosen Erkennen oder einem grundlosen Machtbefehle des Willens. Falls eine solch' vernünftige Glaubwürdigkeitserkenntniß zu Gunsten der christlichen Offenbarung nicht zu Stande kommen sollte, weil sie in subjectiv zureichender Weise nicht begründet werden könnte, indem z. B. das Wort eines mohammedanischen Predigers als gleich probabel erschiene, könnte auf Antrieb der göttlichen Gnade oder auf göttliche Eingebung hin eine übernatürliche Glaubwürdigkeitserkenntniß sich bilden. Wie der actuelle Glaube an die christliche Offenbarung kann auch die ihr vorausgehende Glaubwürdigkeitserkenntniß ein Erzeugniß der Unwissenheit oder des bloßen Willens oder der göttlichen Gnade oder endlich gar der göttlichen Eingebung sein; das Erste und das Zweite, sofern sie menschlicher Art sind, das Dritte und das Vierte, sofern sie göttlicher Art sind. Der Glaube an die christliche Offenbarung kann nach Occam ein Gewißheitsglaube von menschlicher oder göttlicher Art sein, die ihm vorausgehende, ver-

[1]) a. a. O., wo es bezüglich des letzteren Falles heißt: „Deus, qui nunquam deserit creaturam rationalem sine auxiliis opportunis inspiraret sibi, cujus praedicatio esset vera et cujus falsa."

nünftige Glaubwürdigkeitserkenntniß ruht aber niemals auf objectiv zureichenden Gewißheitsgründen — selbst bei dem Gelehrtesten nicht, ja gerade bei ihm am allerwenigsten. Sollen indessen probable Glaubwürdigkeitsgründe einen überzeugungsfesten christlichen Glauben ermöglichen, so müssen sie, wie aus Obigem erhellt, als allein probabel erscheinen, so daß gegentheilige Gründe dem vernünftigen Bewußtsein verborgen bleiben oder wenigstens als mehr probabel. Würden die gegentheiligen, der christlichen Wahrheit widerstreitenden Gründe als gleich probabel erscheinen mit den für dieselben sprechenden Gründen, dann würde Gott, welcher die vernünftige Creatur niemals verläßt, diesen Mangel durch die erforderlichen Impulse seiner Gnade oder durch Inspiration decken. Der apologetische Scepticismus Occams tritt also zwar als Probabilismus auf, doch mit der Einschränkung, daß ein zu Gunsten falscher Glaubenslehren in Anspruch genommener Aequiprobabilismus und Probabiliorismus ausgeschlossen bleibt.

2. Im vierzehnten Jahrhundert stellte auch der Pariser Lehrer Nicolaus de Outricourt (Ultricuria) eine sceptische Lehre auf, welche er 1348 vor der Sorbonne widerrief. Er läugnete die Gewißheit der Dinge außer uns, die Evidenz des Causalitätsgesetzes, gestand nur zu, daß das erste Vernunftprincip: si aliquid est und das erste Glaubensprincip, und Alles, was auf letzteres zurückgeführt werden kann, gewiß sei[1]). Einer weit gemäßigteren sceptischen Richtung folgte etwas später der vormalige Kanzler der Universität Paris und nachmalige Bischof und Cardinal Peter d'Ailly. Gleich Occam lehrte er, daß die menschliche Vernunft für Gott als Urheber der Welt nur einen Probabilitätsbeweis führen könne[2]); wenn dieses, dann kann sie für Gott

[1]) Vergl. Du Plessis d'Argentrée collectio judiciorum 1728 I, 355—7.

[2]) In I. sent. q. 3 art. 2 concl. 2.

als Urheber der übernatürlichen Offenbarung umsomehr nur einen solchen führen. Anders, wie es scheinen könnte, der Nominalist Gabriel Biel in Tübingen († 1495). Er redet mitunter so, daß man auf die Meinung verfallen könnte, als ob er im Unterschiede von Occam gleich Durandus von St. Pourçain eine Beweisbarkeit Gottes, der Allwissenheit und Allwahrhaftigkeit Gottes, der positiven Offenbarung desselben vermittelst der Wunder, sowie der unfehlbaren Schrift- und Kirchenautorität aus objectiv zureichenden Vernunftgründen angenommen hätte[1]). Doch erklärt er anderwärts im allerengsten Anschlusse an Occams Lehre, daß eine bloß probable Glaubwürdigkeitserkenntniß für den Willen vollends hinreiche, den Glauben an die christliche Offenbarung zu befehlen[2]).

### Der apologetische Scepticismus auf protestantischem und jansenistischem Gebiete.

1. Occam und die ihm folgenden Nominalisten des vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts hatten aus philosophischen Gründen ein festes apologetisches Vernunftwissen geläugnet, indem sie keine Brücke aufzufinden wußten, die von der Welt der endlichen Einzelnheiten auf's Unendliche sicher hinüberführte. Aus theologischen Gründen läugneten ein solches Vernunftwissen in den nachfolgenden Jahrhunderten die Lutheraner und Reformirten. So sehr die natürlichen Kräfte des ungefallenen Menschen von ihnen erhoben wurden, so sehr wurden die natürlichen Kräfte des gefallenen Menschen herabgedrückt. Die Vernunft des ersteren ist auf die beseligende Gottesschauung als

---

[1]) Vergl. in III dist. 23 q. 2 art. 2 concl. 1 (Brix. 1574 T. II p. 228), art. 3 dub. 6 (p. 235), in III dist. 24 q. unica art. 2 concl. 1 (p. 237).

[2]) Ibid. dist. 24 q. unica art. 3 (p. 241), wo er im Anschlusse an Occams Lehre quodl. IV q. X u. A. sagt: „quia illa volitio imperans (fidem) praesupponit rationem rectam dictantem quod sic est imperandum: licet non praesupponit dictamen evidens rationis sed dictamen probabile, cui conformiter imperat. Sufficit enim quod ratio ita dictet assentiendo, sic esse volendum."

natürliches Endziel angelegt, die Vernunft des letzteren ist von diesem Endziel ganz abgekommen und lediglich als eine in Bezug auf Göttliches unkräftige, ja widersetzliche Potenz zurückgeblieben; so tief war die Wunde, welche die Ursünde der Menschennatur geschlagen. Erst in dem Wiedergebornen wird die Vernunft und der von der Concupiscenz ergriffene Wille wieder fügsam für das Göttliche und im Dienste desselben wirksam, obwohl in diesem Leben nie widerstandslos und widerstreitslos, weil die Wiedergeburt des neuen Menschen im alten während dieses Lebens unvollendet ist. Das ist die Grundauffassung, die uns aus den Werken der Reformatoren, aus den Symbolen und der Theologie des lutherischen und reformirten Bekenntnisses entgegentritt.

Luther sagt: „Die Natur, wo sie allein fährt und ihr mit Gottes Lehren nicht wird geholfen, geht sie gewißlich den Holzweg und kommt aus ihr selbst in lauter Irrthum und Blindheit.“ [1]) Und ferner: „Die Vernunft ist vor dem Glauben und Erkenntniß, ehe ein Mensch wiedergeboren ist, eitel Finsterniß, weiß und versteht Nichts in göttlichen Sachen; aber in einem Gläubigen, der nun vom hl. Geiste neugeboren und erleuchtet ist, da ist sie ein schön, herrlich Instrument und Werkzeug Gottes.“ [2]) Ferner: „Die Vernunft thut und dienet zu Glaubenssachen nicht vor, sondern nach dem Glauben, wie auch die Zunge und alle menschlichen Kräfte und Gliedmassen. Die Vernunft, nachdem sie vom hl. Geist erleuchtet ist, dienet dem Glauben; aber ohne Glauben lästert sie Gott.“ [3]) Die Apologie der Augsburger Confession sagt c. 1 de peccato originali: »Voluimus significare, quod peccatum originis hos quoque morbos contineat, ignorationem Dei, contemtum Dei, vacare metu Dei et fiducia erga Deum, non posse diligere Deum.« Die Concordienformel sagt p. II de peccato originali: »Deinde (credendum est),

[1]) Luthers Werke nach Walchs Ausgabe XI, 481—2.
[2]) Ebend. XXII, 729.
[3]) Ebend. XXII, 764.

quod sit per omnia totalis carentia, defectus seu privatio concreatae in paradiso justitiae originalis seu imaginis Dei, ad quam homo initio in veritate, sanctitate atque justitia creatus fuerat et quod simul etiam sit impotentia et ineptitudo, *ἀδυναμία* et stupiditas, qua homo ad omnia divina seu spiritualia sit prorsus ineptus.« Calvin und meistens auch die reformirten Symbole urtheilten rücksichtlich der Vernunftkraft des gefallenen Menschen milder als Luther und die lutherischen Symbole sowie die reformirten und die dem Aristotelismus und Synergismus zuneigenden Theologen der Melanchthonianischen Richtung milder als die strenglutherischen. Unter den weltlichen, zeitlichen Dingen, die der Vernunft des gefallenen Menschen als Domaine verblieben, verstanden gar manche Theologen des reformirten wie lutherischen Bekenntnisses nicht blos geschöpfliche Dinge, sondern auch übergeschöpfliche, soferne sie keine übernatürlich-göttliche, geistliche, heilsfördernde Dinge sind; doch selbst diese milder gesinnten Theologen hielten dafür, die Vernunftkraft wie die Willenskraft des noch ungerechtfertigten und unwiedergebornen Menschen sei durch die Macht des Irrthums und Zweifels und der ungeordneten Begierlichkeit so gewaltig gebunden, daß ein Vernunftgebrauch bezüglich solcher Dinge vor eingetretenem Glauben auf ungetrübte und sichere Weise sich nirgends vollziehen könne. Wenn es auf den vollen Ernst ankam, konnte sofort auch keine der natürlichen Vernunft entstammende Metaphysik und Apologetik als realisirbar zugestanden werden, welche von ihren eigenen, nicht dogmatischen Principien ausgehen und gemäß ihrer eigenen Methode fortschreiten, um den Glaubensdogmatismus wissenschaftlich zu unterbauen. Diesen letztern suchten sie auf einem anderen und festeren und allein festen Fundamente aufzubauen, nämlich der unmittelbaren Inspiration des göttlichen Geistes, der da Zeugniß gibt unserem Geiste, also auf einem mystischen Grunde, wie später des Näheren erörtert werden soll. Daher erklärt sich der Sturm, welcher gegen die Cartesische Philosophie Seitens der reformirten Theologen Hollands und gegen die natürliche

Theologie Wolffs Seitens der lutherischen Theologen Deutschlands erhoben wurde. Die orthodox-protestantische Theologie ging aus diesem Kampfe scheinbar noch als Siegerin hervor; doch binnen nicht zu langer Zeit erschien die Siegerin von vormals auch äußerlich als die Besiegte. Hatte sie vom sechzehnten Jahrhundert an dem philosophischen Scepticismus und Irrationalismus in allweg Vorschub geleistet, so hatte sie von der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts an zur Strafe dafür die Sklavenketten eines philosophischen Aufklärungsrationalismus zu tragen. Konnte es wohl anders kommen? Die Natur rächt sich. [1])

Occam und die ihm folgenden Nominalisten hatten die Möglichkeit angenommen, daß der freie Wille auf bloße Probabilitätsgründe hin einen menschlichen Glauben an die christliche Heilsoffenbarung erwerben könne, einen menschlichen Glauben, dem keine bloße Wahrscheinlichkeit des höhern oder höchsten Grades, sondern eigentliche Gewißheit zukomme und durch den Einfluß der Gnade nur eine erhöhte Gewißheit zu Theil werde. Anders die Theologen des lutherischen und reformirten Orthodoxismus, wie wir gesehen haben, zufolge ihrer Lehre von den Folgen des Sündenfalles! Einen wahlfreien Willen, wenigstens einen vor und ohne die Gnade wirksamen, stellten sie in Abrede, umsomehr einen bloßen Willensglauben, welcher das: stat pro ratione voluntas geltend macht, der fides humana sprachen sie bezüglich der christlichen Heilsoffenbarung eine über die Wahrscheinlichkeit hinaus-

---

[1]) Ueber die einschlägigen Einzelnheiten vergl. H. Denzinger: vier Bücher von der religiösen Erkenntniß 1856—7 I, 124—140, Fr. D. Strauß: Die christliche Glaubenslehre 1840—1 I, 311—24, Heinrich Schmid: Dogmatik der evang.-luth. Kirche 2. Aufl. 1847 S. 75—81. Am schneidendsten hat der lutherische Theologe Daniel Hoffmann Anfangs des 17. Jahrh. den Gegensatz von Vernunft und Offenbarung zugespitzt im Kampfe mit den Aristotelikern Caselius und mit Cornelius Martini, dem Lehrer des G. Calixt, der als Schüler dieses Lehrers auch überall einer vernunftfreundlicheren Richtung zugethan war. Vergl. Thomasius de controversia Hoffmanniana 1844, Gustav Frank: Gesch. der protest. Theologie 1862 ff. I, 20 ff. 423—6.

reichende, eigentliche Gewißheit ab und nur der fides divina auf Grund des testimonium spiritus erkannten sie eine eigentliche Gewißheit bezüglich derselben zu.

2. Die Jansenisten nahmen in modificirter Fassung die reformirte Lehre vom Urstande des Menschen und den Folgen des Sündenfalles auf. Die Vernunft des gefallenen Menschen bleibt in mannigfachen Widersprüchen, Zweifeln, Irrthümern befangen, bevor sie durch Gottes wirksame Gnade zum Glauben an dessen Offenbarung emporgehoben wird, ja selbst nachdem sie durch dieselbe zum Glauben und zu einem durch Charitas beseelten Glauben emporgehoben worden; so hat Pascal gesprochen [1]) und hiemit ausgesprochen, was er innerlich erlebte, noch mehr Quesnell u. s. w. Den practischen Gewissensprobabilismus der Jesuitenschulen, welcher nur eine beschränkte Geltung beanspruchte in Fällen, wo ein vernünftiger Zweifel zu Rechten besteht, haben sie als Ruin der Evangeliumsmoral betrachtet und hingestellt, statt dessen aber einen theoretischen Wissensprobabilismus, welcher das Evangelium selber einem hin und her schwankenden, niemals und nirgends zur Ruhe kommenden Vernunftzweifel aussetzt, aufgestellt mit der Forderung, dessenohngeachtet ihm zu glauben, ja um so fester zu glauben. Gleich den protestantischen Theologen nahmen sie an, daß die menschliche Vernunft, bevor sie von der wirksamen Gnade ergriffen werde, der göttlichen Offenbarung auf positive Weise widerstrebe, trotzdem aber, daß sie dieselbe weniger als probabel, ja als unprobabel befinde, im göttlichen Glauben ihr über Alles beipflichten soll. Nicht blos der Probabilismus, sondern sogar in weitgehender und weitgehendster Weise der Improbabilismus des metaphysischen und apologetischen Wissens wurde als vereinbar erachtet mit dem dogmatischen Glauben an's Evangelium.

---

[1]) Bl. Pascal bewegt sich in mannigfachen Widersprüchen, so daß er bald als Sceptiker, bald als Glaubensapologete ausgegeben werden konnte. Vergl. J. G. Dreydorff: Pascals Gedanken über Religion 1875.

### Der apologetische Scepticismus der modernen Pyrrhoniker und Traditionalisten.

1. In die Fußstapfen Occams, Peter d'Ailly's, G. Biels traten vom sechzehnten Jahrhundert an mehrere französische Gelehrte, welche die Anschauungen Pyrrhos und der neuen Akademie wieder auferweckten, dennoch aber die Rechte der Offenbarung nicht schädigen wollten, ja zum Theile sich sogar deren Vertheidigung widmeten. Sie huldigten in philosophischem und apologetischem Betrachte einem erklärten Scepticismus oder einer Wahrscheinlichkeitslehre, die auf einen solchen hinausläuft; nur der positive Glaube gewährt nach ihnen eine Gewißheit und zwar eine unentwegte und unentwegbare Gewißheit der übersinnlichen Dinge. Sie können deßhalb als gläubige Sceptiker bezeichnet werden. So der Parlamentsrath und Weltmann Michel de Montaigne (1533—92), welcher der über die sinnlichen Erscheinungen hinausgehenden Vernunft alle Gewißheit absprach, dem positiven Glauben aber zusprach.[1]) So der frühere Advokat und spätere Hofprediger der Königin Margarethe Pierre Charron (1541—1603) in den beiden Schriften: Trois verités und de la sagesse. So der Arzt Franz Sanchez (1562—1632), der in der Schrift: Quod nihil scitur nur für weltliche Dinge ein spärliches Vernunftwissen einräumte, für Gottes Existenz und dessen natürliche und übernatürliche Offenbarung den positiven Glauben allein als Bürgen anerkannte.[2]) So la Mothe de Vayer, Staatsrath Ludwig XIV. (1586 — 1672), in den unter dem Namen Orosius Tubero 1675 erschienenen dialogues faits a l'imitation des anciens und in verschiedenen anderen Abhandlungen, die schon durch ihren

---

[1]) Vergl. insbesondere essais livre II ch. 12 (edit 1725 T. II, 123 sv.), wo er die theologia naturalis des Raymund von Sabunde in Schutz nimmt, weil dessen Gründe die menschenmöglichsten seien, aber volle Gewißheit nur durch den Glauben besitzen.

[2]) Vergl. L. Gerkrath: Fr. Sanchez 1863 S. 24—47, 123—142.

Titel ihren Inhalt verrathen. [1]) So in hervorragendem Maße Pierre Daniel Huet, früher nebst Bossuet Erzieher Ludwig XV., später Bischof von Avranches (1630—1721).

P. Huet war aus Opposition gegen Descartes Lehre auf einen sceptischen Standpunkt hinausgerathen. Schon in der Censura philosophiae Cartesianae tadelt er, daß Descartes irrthümlicher Weise den Zweifel alsogleich wieder verlasse, anstatt ihn mit den Sceptikern und Neuakademikern fort und fort festzuhalten, und zugleich die Evidenz, die uns doch so oft täusche, als Kriterium aufstelle. [2]) In der Abhandlung: De concordia rationis et fidei — sie bildet das erste Buch der zu Aunay verfaßten quaestiones Alnetanae — vindicirt er zwar der menschlichen Vernunft eine Gewißheit Gottes und der Offenbarung vor allem positiven Glauben, schildert jedoch im Anschluß an Pyrrhon und Arkesilaos die dem Menschen erreichbare Vernunftgewißheit als eine das Maß der Probabilität nicht überschreitende. [3]) In diesem Sinne fordert er eine dem Glauben vorausgehende Gewißheit der Existenz seiner selbst, der Welt, Gottes, der göttlichen Wahrhaftigkeit, der Wunder und Weissagungen und

---

[1]) Homilies academiques, problemes sceptiques, soliloques sceptiques etc. (oeuvres Dresde 1756—9 14 vol.)

[2]) Censura phil. Cart. c. 1 n. 3. 14 c. 8 n. 4.

[3]) „Dicimus cum scepticis, ne hoc quidem nos certissime scire, perfecta scilicet illa certitudine, quod nihil certissime sciamus" quaest. Alnet. l. I cap. I n. 3: „Plures sunt certitudinis gradus in rebus per rationem cognitis, quorum supremus etsi comparatus cum divina certitudine infirmus est et imperfectus: si expendatur tamen ad captum humanae naturae, perfectus est atque firmus, cum nihil rationi certius indulserit Deus. Hujus modi sunt principia geometrica et reliqua quae lumine naturae nota esse dicuntur. Haec sive probabilia esse dicas summa probabilitate sive certa summa certitudine humana, perinde est. Nam cum alia sit certitudo praestantior, sublimior, firmior, puta rerum relevatarum, deest aliquid certitudini humanae proptereaque merito probabilitatem appelles: cum vero nihil certius habeat humana ratio, summa certitudo humana dici potest." ibid c. I n. 4.

der durch sie bekräftigten Offenbarungsthatsache; ohnedem könnte der Glaube jeglichem Offenbarungsinhalte ebensowohl nicht beistimmen wie beistimmen und würde sofort alles Lobes entbehren und in sich zusammenstürzen. [1]) In diesem Sinne anerkennt er ein dem göttlichen Glauben vorausgehendes Glaubwürdigkeitsurtheil (judicium quod expediat credere) als nothwendig, ja auch ein denselben stets begleitendes. [2]) Auf den Einwurf: was die Vernunft anempfiehlt, ist ungewiß, sie empfiehlt aber auch dieses an, den Glauben anzunehmen, also ist auch dieses zu bezweifeln, antwortet er: Der göttliche Glaube ist ein Geschenk Gottes, ein Strahl des göttlichen Lichtes, den Willen des Menschen bewegend, die Vernunft erleuchtend und zur Beistimmung hinziehend, folglich ist er anzunehmen. [3]) Besonders bei Kindern und Ungebildeten ergänzt das Glaubenslicht, was der Vernunft abgeht, deßhalb sind auch manche Theologen der Ansicht, daß probable Glaubwürdigkeitsurtheile zu einem vollkommenen Glauben hinreichen. [4]) Noch mehr als dieses! Die Vernunft muß sogar bereit sein, zu glauben, die ersten Principien seien falsch, das Ganze sei nicht größer als sein Theil, Gleiches zu Gleichem addirt gebe nicht Gleiches, wenn es der göttliche Glaube zur Vorschrift machen würde. [5])

Auf eine noch mehr durchsichtige Weise hat Huet diese seine Grundgedanken in dem von Abbé Olivet nach seinem Tode herausgegebenen: Traité philosophique de la foiblesse de l'esprit humain hervortreten lassen. Ueber die Welt der Erscheinungen bleibt uns gemäß diesem Tractate nur mehr oder minder Muthmaßung übrig. Die Grenze des menschlichen Wissens bildet ein in Zweifel auslaufendes Wahrscheinlichkeitswissen. Auch das apologetische Wissen mit seinen Glaubwürdigkeitsgründen kann diese Grenze nicht überspringen. Wenn jedoch dieses, wie nun? Ist alsdann

[1]) Ibid. c. II n. 2, c. VIII n. 3.
[2]) Ibid. c. II n. 3, c. III n. 2.
[3]) Ibid. c. II n. 6—8, c. IV n. 10—11.
[4]) Ibid. c. III n. 4.
[5]) Ibid. c. IV n 3

der christliche Glaube und das christliche Sittlichkeitsleben nicht ebenfalls in die Erschütterung mithineingezogen? Diese Frage wirft er sich auch hier wieder auf und wie beantwortet er sie? Mit Berufung auf Gabriel Biel äußert er: Es reiche für den Willen eine bloß probable Glaubwürdigkeitserkenntniß hin, um einen alle Schwankungen des Zweifels besiegenden festen Glauben befehlen zu können; auch die Kinder und ungebildeten Leute vermögen einen solchen Glauben zu gewinnen, obgleich ihre Glaubwürdigkeitserkenntniß objectiv zureichender Gründe entbehre; zudem bedürfe die Vernunft nicht bloß in den Ungebildeten, sondern auch in den Gebildeten des inneren Gnadenlichtes zur Deckung ihrer Mängel, wie schon das zweite Concil von Orange gegen die Semipelagianer c. 7 und das Concil von Trient sess. VI can. 3 erklärt haben und im Anschlusse daran die kirchlichen Theologen festhalten. [1])

Ein Zeitgenosse des katholischen Bischofs von Avranches, Pierre Huet, wie des Verbündeten von Port-Royal Blaise Pascal, war auch der reformirte Gelehrte Pierre Bayle (1641—1706). Er hat die Vernunft nicht bloß auf das Nichts des Zweifels und bloßen Wahrscheinlichkeitswissens zurückgeführt wie der Erstere und nicht bloß deren Widerspruch mit dem Glauben in düsteren, schwarzen Farben ausgemalt wie der Zweite, sondern mit der Lauge einer ätzenden und zersetzenden Kritik an der Auflösung desselben gearbeitet, so sehr er auch andererseits betheuerte, im Sinne der reformirten Lehre es mit dem Glauben zu halten gegen die Vernunft. Sollte auch nicht in Abrede zu stellen sein, was L. Feuerbach sagt: „gelogen, geheuchelt (subjectiv, mit Wissen und Willen) hat Bayle nicht, sein Glaube war eine subjective Ehrlichkeit", [2]) so wäre weiter doch zu sagen: der objectiven That nach hat er aber den Unglauben gefördert und nur den Unglauben.

---

[1]) Traité phil. livre III chap 7 et 15.

[2]) Pierre Bayle 1838 (sämmtliche Werke VI, 154).

2. Verschiedene Wandlungen hat in Frankreich, wie wir gesehen haben, der gläubige Scepticismus vom vierzehnten Jahrhundert an bis ins achtzehnte herauf erfahren und durchgemacht. Er ist daselbst hervorgetreten in den wechselnden Gestalten des Nominalismus, des Jansenismus und eines erneuerten Pyrrhonismus. In einer anderen und abermals neuen Gestalt trat er daselbst wieder hervor am Ende des achtzehnten und im neunzehnten Jahrhundert, nämlich in Gestalt eines eigentlichen und strengen Traditionalismus. Die Vertreter desselben wie ein Bonald, de la Mennais, Bautain, Bonnetty u. A. geben im Bereiche der übersinnlichen Dinge alle und jede Gewißheit der individuellen Vernunft preis, um auf dem Grund der positiven Offenbarung Gottes, der allgemeinen Völkertradition oder der positiv-kirchlichen Tradition die preisgegebene wieder zu gewinnen. [1])

### Der apologetische Scepticismus Ripaldas.

1. Im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert lebte die Scholastik in verjüngter Form wieder auf und zählte in ihren Reihen wissenschaftliche Sterne der ersten Größe. Sie suchte die philosophische und theologische Wissenschaft nicht auf neuen Grundlagen, aber in Berücksichtigung mancher neu aufgeworfenen Probleme und theilweise auch mit neuen Hilfsmitteln, welche die moderne exegetische und patristisch-historische Forschung an die Hand gab, zu regeneriren. Diese Nachscholastik hat zum erstenmale auch die Frage: wie wir handeln sollen in Fällen des zweifelhaften und wahrscheinlichen Gewissens, wo es an einer vollen moralischen Gewißheit gebricht, in einer förmlichen, systematischen Weise sich gestellt und in verschiedenen, ja entgegengesetzten Systemen — theils in dem eines mehr oder minder weitgehenden Probabilismus seit

[1]) Vergl. hierüber R. D. Lupus: Le traditionalisme et rationalisme 1858, Liberatore: Della conoscenza intellettuale 1857 I, 228 sq. G. Sanseverino: I principali sistemi della filosofia sul criterio 1838, Cognat: Traditionalisme et rationalisme Paris 1864.

Medinas Tagen, theils im Systeme des Probabiliorismus oder eines mehr oder minder weitgehenden Tutiorismus — Antwort hierauf zu geben versucht. Diesen Systemen hat sie beinahe durchgehends jedoch keinen Spielraum über das zweifelhafte, wahrscheinliche Gewissen hinaus verstattet und war weit entfernt, die metaphysischen und apologetischen Grundwahrheiten ihrer Domaine zu überantworten. Beinahe durchgehends zeigt sie sich von der Grundanschauung beseelt, daß es ein verkehrtes, ja unmögliches Beginnen sei, einer Scepsis, die in Bezug auf Gott und dessen Offenbarungen im weiten Meere der Ungewißheit herumgetrieben wird und über die Hebungen und Senkungen eines größeren oder geringeren Probabilitätswissens nicht hinauszukommen vermag, durch einen grundlosen Willensglauben oder Gnadenglauben Beschränkung auferlegen und Einhalt thun zu wollen.

Nur wenige Vertreter der Nachscholastik haben einem solch' sceptischen Probabilismus Raum gegeben, jedoch in sehr abgemessenem, bescheidenem Umfange. Sie haben ihm nämlich nur Raum gegeben für Kinder und Ungebildete, die auf sachlich-zureichende Gründe hin eine Erkenntniß der göttlichen Offenbarung und deren Glaubwürdigkeit nicht zu erringen und zu erschwingen vermögen. Darin sind sie völlig einig mit ihren Gegnern, daß die Vernunft bei reiferer und fortgeschrittener Entwicklung über eine probable Erkenntniß der Allwissenheit und Wahrhaftigkeit (Glaubwürdigkeit) Gottes, und der Thatsache seiner übernatürlichen Offenbarung hinausdringen und es zu einer wahrhaft wissenschaftlichen Apologetik bringen könne im Sinne des intellectus quaerens fidem. In dieser Beziehung wahren sie gehörig die Ueberlieferungen der alten Schulen gegenüber allem extremen Supranaturalismus, wie er früher oder später eingetreten ist nach verschiedenen Richtungen hin, z. B. der nominalistischen seit Occams Tagen, der lutherischen, reformirten und jansenistischen, der modern sceptischen, der strengtraditionalistischen seit Bonald und de la Mennais u. s. w. Was sie behaupten, ist nur dieses, daß eine übernatürliche Glaubensgewißheit auch entstehen könne auf ein der

Gewißheit entbehrendes Vernunftdictamen hin. Wenn eine Prämisse — so äußern sie sich — de fide sei, wie z. B. daß die consecrirte Gestalt Christum enthalte und eine andere darunter subsumirte Prämisse, z. B. daß diese oder jene Gestalt consecrirt sei, nur Wahrscheinlichkeit habe, so daß auch ihrem Gegentheile für das Bewußtsein nur Wahrscheinlichkeit zukomme, so könne freilich kein über Alles gewisser, übernatürlicher Glaube entstehen bezüglich dessen, daß da oder dort Christus sacramental zugegen sei, und ebenso könne auf ein derartiges blos probables Glaubwürdigkeitsurtheil hin kein über Alles gewisser, übernatürlicher Glaube an die göttliche Offenbarung entstehen, der Probabilismus könne auf apologetischem Gebiete also keine so weitgehende Anwendung finden wie auf dem reinsittlichen, dennoch aber eine begrenzte. Und welches wäre die Einschränkung, die ihm insoferne gegeben werden müsse? Einfach folgende: Ein gewisser, insbesondere ein über Alles gewisser, übernatürlicher Glaube könne auf bloß probable Gründe hin vernünftiger Weise vom Willen befohlen werden, wenn diese Gründe in ihrer Eigenschaft als probable weder selber erkannt noch die ihnen entgegenstehenden probabeln Gründe als solche zum Bewußtsein gebracht werden. Als Hauptvertreter einer solchen probabilistischen Richtung wollen wir den gelehrten Jesuiten Johann Martinez de Ripalda reden lassen, den berühmten Verfasser der Werke: de ente supernaturali und de fide, spe et charitate u. s. w. Wegen seines zersetzenden und auflösenden Scharfsinnes und seines mehr negativ-kritischen Geistes könnte man ihn füglich den Duns Scotus nennen unter den Thomisten des siebenzehnten Jahrhunderts.

2. Ripaldas Grundanschauung charakterisirt sich dadurch, daß sie das Vernunftwissen im Verhältniß zum übernatürlichen Glauben einerseits auf ein Minimum herabdrückt, anderseits auf ein Maximum hinaufrückt; das Erstere, indem sie eine probable Vernunfterkenntniß für hinreichend hält, um den Glauben apologetisch zu begründen, und es nicht einmal für nothwendig erachtet, daß diese probable Vernunfterkenntniß in Form eines Urtheils

die Glaubwürdigkeit der übernatürlichen Offenbarung ausspreche, das Letztere, indem sie Gott, wie er natürlicher Weise sich geoffenbart hat im Reiche der Schöpfung, für ein hinreichendes Motiv des übernatürlichen, rechtfertigenden Glaubens hält. Nach der erstern Beziehung hin muß dieser Glaube sodann vorherrschend als ein mysteriöser Willensglaube erscheinen, also über Gebühr supranaturalisirt werden, nach letzterer Beziehung dagegen über Gebühr naturalisirt werden. Zwischen diesen beiden entgegengesetzten Enden schwebt Ripaldas eigenthümliche Lehre. Für gegenwärtigen Zweck kommt sie nur in Betracht nach der erstern Beziehung hin.

Etwas Anderes als die Evidenz der theoretischen Glaubwürdigkeit der göttlichen Offenbarung, so äußert sich Ripalda, sei die Evidenz der practisch-sittlichen, practisch-moralischen Glaubwürdigkeit derselben (evidentia credibilitatis moralis); eine solche Evidenz beziehe sich ihrem Inhalte nach blos auf die sittliche Zuständigkeit und Pflichtmäßigkeit des Glaubens (honestas credendi) und könne auch vorhanden sein trotz der Falschheit des zu glaubenden Objectes.[1]) Eine solche Evidenz der moralischen Glaubwürdigkeit sei aber nur nothwendige Voraussetzung für einen vollkommenen übernatürlichen Glauben, für einen unvollkommenen genüge eine bloße Probabilität. Sowohl die hl. Schrift wie die Väter unterscheiden einen vollkommenen Glauben, welcher alle Furcht völlig

[1]) Ripalda de fide spe et charitate disp. VI n. 41—45. Die Evidenz der moralischen Glaubwürdigkeit der Offenbarung darf nicht verwechselt werden mit der moralischen Evidenz der Glaubwürdigkeit derselben. Die erstere heißt moralisch dem Objecte nach, die zweite der Gewißheitsart nach. Bezüglich der letztern denkt Ripalda sogar strenger als die meisten seiner Gegner, indem er den ersten Empfängern der göttlichen Offenbarung und den gelehrten und frommen Gläubigen eine moralische Evidenz hinsichtlich der Wahrheit und Glaubwürdigkeit derselben zuschreibt (ebend. disp. XII n. 29—30); bezüglich der ersteren dagegen, die uns hier ausschließlich beschäftiget, denkt er weniger strenge als dieselben, ja zu wenig strenge. Freilich hält er diese beiderlei Evidenzen vielfach zu wenig auseinander, läugnet daher mit Gründen, die nur den Mangel der zweiten beweisen, auch den Mangel der erstern, ja darin müssen wir sogar einen Hauptmangel seines Systems erkennen.

ausschließe, und einen unvollkommenen Glauben, welcher eine geringe Furcht nicht ausschließe; in letzterm Sinne seien z. B. die Worte zu deuten, welche Christus dem im Wasser versinkenden Petrus zugerufen habe: Kleingläubiger, warum hast du gezweifelt? (Matth. 14, 31). Den nämlichen Unterschied beweise uns auch die Erfahrung. Sowohl der vollkommene wie der unvollkommene übernatürliche Glaube schließe Gewißheit in sich, ja eine über Alles gehende Gewißheit, der Grund ihres Unterschiedes sei kein innerlicher, sondern lediglich ein äußerlicher, wurzelnd in einer Verschiedenheit des diese Glaubensgewißheit befehlenden Willens und der diesem Willen vorausleuchtenden, die sittliche Glaubwürdigkeit der Offenbarung ihm vorstellenden Erkenntniß; je nachdem nämlich die Gewißheit des Glaubens auf evidente oder probable Glaubwürdigkeitsgründe hin vom Willen befohlen werde, sei der Glaube entweder ein vollkommener oder ein unvollkommener. Da der Unterschied beider kein innerlicher sei, so könne jeder derselben entweder eine unvollkommene oder eine vollkommene Liebe Gottes zur Folge haben und als geformter Glaube in oder außer dem Sakramente rechtfertigend wirken.[1])

Für vollkommene Glaubensassense sei eine Evidenz der sittlichen oder moralischen Glaubwürdigkeit nothwendig. Würde nämlich eine bloße Probabilität derselben vorliegen und ebenso eine Probabilität ihres Gegentheils, dann könnte der Wille mit gleichem Rechte den Unglauben befehlen wie den Glauben, könnte also nicht einmal einen unvollkommenen Glauben über Alles befehlen, geschweige denn einen vollkommenen. Würden dagegen nur für den Glauben sich probable Gründe der Glaubwürdigkeit einstellen, ohne als solche durch Reflexion erkannt zu werden, für den Unglauben aber nicht, dann wäre freilich ein unvollkommener Glaube möglich, wie sich sogleich zeigen wird, ja vielleicht selbst ein vollkommenerer des niedrigern Grades, doch die vollkommensten Assense

[1]) Ebend. Disp. VI n. 48. 67. disp. VII n. 21—22 in Vergleich mit disp. II n. 105—108 und disp. XI sectio I—II.

des Glaubens würden immerhin noch eine Evidenz der moralischen Glaubwürdigkeit zu ihrer unumgänglich nothwendigen Voraussetzung haben. [1])

Jedenfalls aber können die unvollkommenen Glaubensassense auf blos probable Glaubwürdigkeitsgründe hin sich bilden; denn ohnedem müßte man den Kindern und gemeinen Leuten, also dem größern Theile des christlichen Volkes, einen übernatürlichen Glauben absprechen, was vermessen und unfromm wäre. Die gewöhnliche Lehre der Theologen, daß für Kinder und gemeine Leute eine evidentia credibilitatis nothwendig sei, aber nur eine ihrem Auffassungsvermögen entsprechende, lasse sich nicht halten. Sie lasse sich nicht halten aus verschiedenen Gründen; so z. B. nicht, weil manche Kinder den Glauben annehmen ohne solche Motive, die hinreichend wären, für sie eine Evidenz zu bewirken, weil sie ferner bei dem Uebergange aus dem unmündigen Zustande in den mündigen die frühern Glaubwürdigkeitsgründe als unzureichend erkennen, ohne bessere gewonnen zu haben, und doch den alten Glauben unversehrt beibehalten, weil ferner gemeine Leute besonders in Familien und in Ländern gemischter Religion gar vielfach keine zweifellose Evidenz der Glaubwürdigkeit erlangen, aber doch einen zweifellosen Glauben, weil ferner bei Gründung der Kirche schon viele Heiden und Juden das Evangelium auf bloße Verkündigung hin angenommen hätten ohne alle Beweise desselben, wie sie dermalen uns zu Gebote stehen (Wunder, Martyrer, die Uebereinstimmung der Völker u. s. w.), weil ferner nicht angenommen werden könne, daß die Bekenner falscher Religionen eine förmliche Evidenz der moralischen Glaubwürdigkeit derselben gewinnen und in Folge dessen auch all' denen, welchen die wahre Religion auf eine gleiche Weise vorgelegt worden wie jenen, ebensowenig eine evidentia credibilitatis zugeschrieben werden könne, und weil endlich bei Confessionswechseln der wahre Glaube oft angenommen werde, ohne daß eine förmliche Evidenz seiner Glaub-

[1]) Ebend. Disp. VI n. 55—56.

würdigkeit vorhanden wäre. Diese Theorie sucht Ripalda zu stützen durch die Theorie vom — probablen Gewissen. Wie nämlich auf bloße Wahrscheinlichkeits- oder Probabilitätsgründe hin übernatürlich moralische Willenshandlungen entstehen können, so können auf blos probable vernünftige Glaubwürdigkeitsgründe hin auch Handlungen des übernatürlichen Glaubens entstehen. Dem halten aber die Theologen meistens entgegen, daß moralisch übernatürliche Willenshandlungen erlaubtermaßen allerdings auf bloße Probabilitätsgründe sich bilden können, ohne ihr Gegentheil als unerlaubt erscheinen zu lassen, dieses widerspreche jedoch geradezu der Natur des übernatürlichen Glaubens; denn dieser sei ein Gewißheitsglaube, welcher den Unglauben in höchstem Maße für unerlaubt und pflichtwidrig halte, ein assensus super omnia, welcher lieber den Tod vorzöge, als die Erlaubtheit des dissensus fidei zugäbe, ein solcher Gewißheitsglaube könne aber nicht auf bloße Probabilitätsgründe hin sich bilden. Was entgegnet hierauf Ripalda? Dieser Haupteinwand der Theologen, so entgegnet er, habe nur da eine Geltung, wo sowohl für den Assensus wie für den Dissensus des Glaubens probable Glaubwürdigkeitsgründe in positiver Weise vorschweben; wo aber ausschließlich nur für den Assensus des Glaubens solche vorschweben und ihn als über Alles gewiß anrathen und fordern, ohne durch innere Beobachtung (per evidentiam reflexam) als probable erkannt zu werden, dort könne immerhin vernünftiger Weise (prudenter) ein Gewißheitsglaube und zwar ein über Alles gehender vom Willen befohlen werden. Das Nämliche müsse ja auch Geltung haben bei den moralischen Gewissenshandlungen, je nachdem entweder Probabilitätsgründe nach beiden Seiten hin vorschweben oder nur nach einer Seite hin in der besagten Weise. Im Grunde sei dieses auch die Theorie des hl. Thomas; denn wenn er sage: non enim quis crederet nisi videret ea esse credenda vel propter evidentiam signorum vel propter aliquid ejusmodi (S. th. I q. I art. 4 ad 2), so fasse er videre hier im weitern Sinne des Ueberzeugtseins und nicht im Sinne einer evidenten Erkenntniß,

schreibe daher auch dem Lichte des Glaubens die Bewirkung eines solchen zu in den darauffolgenden Worten: lumen fidei facit videre ea quae creduntur (ebend. ad 3), ein solches Ueberzeugtsein könne aber auch auf Probabilität beruhen. [1])

Die Glaubwürdigkeitserkenntniß, sei es die evidente oder die probable, muß nach Ripalda nicht nothwendig immer die Form eines Urtheils (judicium seu assensus credibilitatis) haben, sie kann die Form einer blos vorstellenden und begrifflichen Erkenntniß (apprehensio suasiva credibilitatis) haben: das ist der weitere Punkt, den wir noch auseinanderzulegen haben. Die vorherrschende Ansicht der nachscholastischen Theologen läßt sich bezüglich dessen in folgende vier Sätze zusammenfassen. Der übernatürliche Glaube ist ein Werk der göttlichen Gnade und des menschlichen Willens, setzt also einen den Glauben befehlenden Willen voraus, auch dieser Glaubenswille muß ein übernatürlicher sein, setzt aber wiederum, um dieses sein zu können, eine übernatürliche Glaubwürdigkeitserkenntniß voraus und diese setzt wiederum eine natürliche, vernünftige Glaubwürdigkeitserkenntniß voraus: dieses ist der erste Satz etwa. Die Glaubwürdigkeitserkenntniß, wenigstens die natürliche, muß ein judicium credibilitatis sein, also die Form eines Urtheils haben: dieses ist ein zweiter Satz. Das Glaubwürdigkeitsurtheil ist entweder ein speculatives (theoretisches), wenn es die Wahrheit der Offenbarung (ihrer Thatsache, ihres Inhaltes, ihrer Glaubwürdigkeit) zum Objecte hat, oder ein practisches, wenn es bei einem solchen Stande des Bewußtseins die Güte und Pflichtmäßigkeit des Glaubens zum Objecte hat, damit der Wille diesen Glauben befehle: das ist der dritte Satz. Diese beiden Glaubwürdigkeitsurtheile, obwohl zunächst natürlichen Ursprungs, können ins Uebernatürliche erhoben oder supranaturalisirt werden, wenn sie wahr sind, doch kann das practische auch wahr sein ohne das theoretische, also auch ohne letzteres supranaturalisirt werden und

[1]) Ebend. n. 58—62, 68—78, 94. So unbestimmt der Sinn dieser Thomistischen Stelle ist, so liegt doch für eine solche Deutung derselben keinerlei positiver Anhalt in den Schriften von Thomas.

dem übernatürlichen Glaubenswillen vorausleuchten, der Glaube an ein auf solche Weise vom Willen befohlenes falsches Object kann aber nur natürlichen Ursprungs und Wesens sein, indem Gott nur zum Wahren mitwirken kann, also nicht zum theoretischen Glaubwürdigkeits- und Glaubensassense mitwirken kann, so weit sie nicht wahr sind, sondern falsch: dieses ist ein vierter Satz. Von all' diesen Sätzen läßt Ripalda nur den ersten unberührt stehen. Zur Erzielung eines rationabile obsequium fidei ist wohl eine natürliche und eine dem Glaubenswillen vorausleuchtende übernatürliche Glaubwürdigkeitserkenntniß nothwendig, aber nicht schlechthin ein Glaubwürdigkeitsurtheil, weder ein practisches noch ein theoretisches. Diese Grundanschauung zieht sich wie ein rother Faden durch dessen Schriften hindurch. Ein theoretisches Urtheil kann den Willen zu einer Handlung bewegen oder practisch wirken unmittelbar als solches ohne ein von ihm unterschiedenes practisches Urtheil, es kann dem Willen die Güte einer Handlung vorstellen, z. B. in diesem oder jenem Falle ein Almosen zu spenden, an eine Offenbarung Gottes zu glauben u. s. w., ohne daß eine Reflexion auf diesen Stand der concreten Ueberzeugung und ein erst auf diese letztere hin gebildetes practisches Urtheil, daß man bei einem solchen Stande der Ueberzeugung wirklich handeln dürfe und solle, nothwendig immer eintreten müßte. Wo jedoch ein solch' reflexes, practisches Urtheil eintritt, dort kann es nicht wahr sein ohne das theoretische; denn wenn z. B. das theoretische Urtheil, daß dieser oder jener Mensch arm, unterstützungsbedürftig sei, daß diese oder jene Offenbarung göttlichen und glaubwürdigen Charakters sei, falsch wäre, dann müßte auch das practische Dictamen falsch sein, daß man hier wirklich Almosen spenden, glauben solle u. s. w. Die theoretischen Vernunfturtheile und demgemäß auch die durch Reflexion hierauf etwa entstehenden practischen können aber oft falsch sein und dennoch unter dem Einflusse der göttlichen Gnade zu übernatürlichen erhoben werden; nicht zwar deßwegen, weil, sondern obwohl sie falsche Urtheile sind, nicht soferne sie formell entwickelte Urtheile sind, sondern soferne sie Apprehensionen sind,

welche dem Willen die Güte einer Handlung vorstellen mit diesen oder jenen begründenden Motiven (apprehensiones complexae et suasivae), d. h. soferne sie formell noch unentwickelte, virtuelle Urtheile sind. Solche Apprehensionen schließen nur materiell einen Irrthum in sich, aber nicht formell nnd können deßhalb unter dem erleuchtenden Einflusse der göttlichen Gnade zu Stande kommen und höhere verdienstliche Willenshandlungen begründen. Trotz falscher Glaubwürdigkeitsurtheile bezüglich der Thatsache oder des Inhaltes einer Offenbarung können sich also übernatürliche Apprehensionen bilden bezüglich derselben und daraufhin ein höherer verdienstlicher Glaubenswille, obwohl der vom letzteren befohlene Glaube bezüglich des falschen Objektes nur ein menschlicher sein kann, weil er der Natur des Glaubens zufolge die Form eines Urtheils oder Assenses haben muß, also nicht unter Mitwirkung der göttlichen Gnade zu Stande kommen kann. In vielen Fällen endlich — das ist die Spitze der diesbezüglichen Ausführungen Ripaldas — bedarf es gar keines förmlichen Glaubwürdigkeitsurtheiles zur Erzielung eines vernünftig begründeten Glaubens als Fundamentes der höheren Rechtfertigung und Beseligung, eine apprehensive Glaubwürdigkeitserkenntniß der geschilderten Art reicht hiezu vollkommen aus; denn wenn die sinnlichen Begehrungen insgemein auf eine blos apprehensive Erkenntniß hin entstehen und wirksam werden, warum sollen die geistigen Begehrungen oder Willenshandlungen nicht ebenso entstehen können und theilweise so entstehen und wirksam werden?[1])

## II. Kritik des apologetischen Scepticismus.

1. Wie verhält sich das εὔλογον und das μᾶλλον εὔλογον der Neuakademiker zur ἐποχή, ἀφασία der Sceptiker? Wie das probable Wissen zum Zweifel? Jedes probable Wissen der vorstellungsmäßig begrifflichen und der urtheilsmäßigen Art schließt

[1]) Ebend. disp. X. *n.* 10—21. disp. XV. n. 4—18. de ente supern. disp. 49 n. 39. disp. 58 n. 6. disp. 62 n. 6 etc.

um seiner Unentschiedenheit, Unfestigkeit willen einen Zweifel ein, aber nicht jeder Zweifel schließt umgekehrt ein probables Wissen ein. Wenn irgend etwas als minder- oder gleich- oder mehr- oder allein-probabel im Verhältniß zu seinem Gegentheil vorgestellt und beurtheilt wird, so ist es in all' diesen Fällen Gegenstand eines theoretischen Zweifels, möge man aus Gründen der practischen Gewißheit wie immer urtheilen, also z. B. nur das Probablere für erlaubt halten oder auch das Gleich- oder gar Minderprobable und wie immer handeln. Ein solcher Zweifel, der Gründe für und wider hat, heißt positiver Zweifel. Es kann aber auch einen Zweifel geben ohne alles probable Wissen. Ein solcher tritt thatsächlich hervor, wenn das vorstellende und begriffliche Wissen weder Gründe für eine Sache noch Gründe wider dieselbe zur Verfügung stellt und das urtheilende Wissen weder die eine noch die andere in die Wagschaale der Entscheidung wirft. Ein solcher Zweifel heißt negativer Zweifel. Sonach ist jeglicher Probabilismus — das Wort im umfassendsten Sinn für jegliches über die Probabilität nicht hinausführende System genommen — nothwendig Scepticismus, aber nicht umgekehrt. Dieses zur Vorerinnerung!

Nun die Frage: Ob trotz des Zweifels an Gottes Offenbarung und Glaubwürdigkeit ein fester Offenbarungsglaube entstehen und bestehen könne? Ob mit dem apologetischen Scepticismus ein fester Glaubensdogmatismus vereinbar sei? Im Allgemeinen ist zu sagen: Ein ernstlicher, wirklicher Zweifel an Gottes Offenbarung und Glaubwürdigkeit läßt insolange, als er besteht, einen festen, zweifellosen Offenbarungsglauben nicht entstehen und nicht fortbestehen; mit einem solchen kann nur zusammenbestehen ein rein methodischer Zweifel, welcher zum Zwecke wissenschaftlicher Beweisführung vom Glauben absieht, bis dessen Recht- und Pflichtmäßigkeit erwiesen ist. Möge dieses nun im Besondern eine Constatirung erfahren!

2. Wenn ein zweifelhaftes oder bloß wahrscheinliches Glaubwürdigkeitsurtheil vorliegt, kann der freie Wille keinen

menschlich gewissen Glauben an die Offenbarung bewirken und die bewegende und erleuchtende Gnade ebensowenig einen göttlich gewissen Glauben an dieselbe. Der Offenbarungsglaube als Act genommen ist ein Erkenntnißact und zwar ein urtheilsförmiger Erkenntnißact (assensus intellectualis), muß also einen Grund haben, um nicht widervernünftig zu sein. Ein auf einen solchen Grund hin vollzogener Glaubensact wäre jedoch unmöglich, wenn keinerlei Grund und keinerlei Gründe gegeben wären, die zum Vollzug desselben berechtigten und verpflichteten, mögen diese Glaubwürdigkeitsgründe nun äußerer oder innerer Art sein (motiva credibilitatis externa seu interna) und zu jenem Glaubensgrunde wie immer sich verhalten. In Folge dessen wäre insbesondere ein zweifelloser Glaube (assensus fidei certus) unmöglich, wenn die Recht- und Pflichtmäßigkeit desselben keine zweifellose wäre, sondern eine zweifelhafte, mehr oder minder probable. Der freie Wille kann nur als wirkender Grund (motivum quo) auf einen solchen Glaubensact influiren, nicht aber als Grund, um dessentwillen er vollzogen wird (motivum propter quod); er kann mit seinem Imperium weder den Gewißheitsgrund des Glaubens noch die Gewißheitsgründe für dessen Glaubwürdigkeit (Recht- und Pflichtmäßigkeit) aufs Allergeringste ersetzen. Auch die übernatürliche Gnade kann dieselben nicht ohne Weiteres und schlechthin ersetzen. Trotz eines höheren, ja höchsten Maßes von Wirksamkeit ist sie nur ein wirkender oder vielmehr mitwirkender Grund eines actuellen Glaubens, indem sie Vernunft und Wille zur Bildung eines übernatürlichen Glaubwürdigkeitsurtheiles, Glaubenswillens und Glaubens antreibt. Dieses gilt auch für Kinder und Ungebildete. Auch sie bedürfen außer den wirkenden Gründen des Glaubens bestimmender Beweggründe. Allerdings sind letztere nur für sie selber zureichende Gewißheitsgründe, können aber im Falle geistiger Ausbildung durch an und für sich ausreichende ersetzt werden. Die Anläufe und Versuche eines Occam, G. Biel, Pascal, Huet u. A., den nicht bloß methodischen, sondern ernstlichen Zweifel mit dem

Glauben zu versöhnen, sind tantalische Anläufe und Versuche; sie wollen das Vernunftwidrige vernünftig machen. Mit Recht sagt Huet: »credere nec quid credatur scire, insanire est«, glaubt jedoch mit einem annäherungsweisen, der vollen Gewißheit entrathenden Wissen (scire pro captu rationis) hiezu auszureichen.[1]) Das ist ein Irrthum.

3. Eine andere Wendung nimmt die Sache, wenn die übernatürliche Gnade dem zweifelhaften, von Probabilitäten hin und her bewegten Wissen nicht bloß einen wirksamen Antrieb zum Glauben ertheilt, sondern kraft besonderer Offenbarung, Inspiration auch einen objectiven Grund des Glaubens und seiner Recht- und Pflichtmäßigkeit darbietet — einen objectiven Grund von solch' hellleuchtender Mächtigkeit und Ueberzeugungsstärke (evidentia supernaturalis), daß die Zweifel und die der vollen Gewißheit entbehrenden Probabilitäten durch dessen Lichtglanz überstrahlt werden und ihr Gewicht verlieren. Eine solche Inspiration wird für Nothfälle schon von Occam u. A. postulirt; als eine förmliche und durchgängige Basis für alle und jede certitudo fidei divinae wird sie indeß erst geltend gemacht durch die deutschen und schweizerischen Reformatoren und die orthodoxen Theologen der beiderseitigen, von ihnen gestifteten Bekenntnißgemeinschaften. Eine durch die inneren, beseligenden Wirkungen des Schriftwortes sich kundgebende Gottesoffenbarung — testimonium spiritus sancti geheißen — wird hier, um in nachscholastischen Ausdrücken zu reden, zum objectiven Gewissensgrunde (objectum formale) des göttlichen Glaubwürdigkeitsurtheiles, Glaubenswillens, Heilsglaubens- und Heilsvertrauens (Fiducialglaubens) gemacht. Entspricht dem thatsächlichen Stande der Dinge nun, was hier gelehrt wird einerseits über das totale Unvermögen der natürlichen Vernunft, andrerseits über die Kraft dieses inneren, mystischen Gotteszeugnisses? Weder das Eine noch das Andere. Allerdings ist die Vernunft des

[1]) De concordia rat. et fidei cap. II n. 2.

Menschen, wie er der Erfahrung zufolge dermalen geartet ist, eine verderbte, selbstsüchtige Vernunft, gar leicht der Ungewißheit, ja dem Irrthume verfallend; doch gänzlich verderbt, gänzlich unfähig einer festen, zweifellosen Erkenntniß Gottes und der natürlichen und übernatürlichen Offenbarung Gottes vor und ohne den göttlichen Glauben kann sie nicht sein, weil ohnedem ein Scepticismus herbeigeführt wurde, der all' seinen erkenntnißtheoretischen Consequenzen nach zur Unmöglichkeit würde. Ein inneres Zeugniß des hl. Geistes ferner, mit solcher Macht und Helligkeit unserem Geiste sich aufdrängend, daß die Gefahr schwärmerischer Verirrung völlig ferngehalten bliebe, ist uns thatsächlich nicht gegeben, und wenn es gegeben wäre, müßte einer auf ein solches Zeugniß sich stützenden fides divina das Urtheil der natürlichen Vernunft, daß Gott der Grund dieses Zeugnisses sei und untrüglich in demselben sei, als nothwendige Bedingung vorausgehen oder zur Seite gehen, so daß die natürliche Vernunft an der Objectivität dieses Zeugnisses nicht zweifeln könnte.

4. Gehen wir nun auf den nachscholastischen Probabilismus im Allgemeinen und die sceptische Anwendung, die ihm J. M. Ripalda auf das apologetische Gebiet zu geben versuchte, über.

Der Probabilismus im allgemeinen und weiteren Sinne des Wortes ruht auf der Grundanschauung: Wo ein Gesetz theoretische Gewißheit besitze, dort müsse bei einer Reflexion hierauf das Urtheil gefällt werden: bei einem solch' festen Stande der Ueberzeugung sei die Erfüllung des Gesetzes Pflicht, dort müsse der theoretischen Gewißheit eine solch' practische Gewißheit sich anreihen; allüberall da jedoch, wo ein Gesetz keine theoretische Gewißheit besitze, dort müsse bei einer Reflexion hierauf das Urtheil gefällt werden, bei einem solch' unfesten Stande der Ueberzeugung sei die Erfüllung oder Nichterfüllung des Gesetzes erlaubt, dort könne bei der bestehenden theoretischen Ungewißheit nur eine solch' practische Gewißheit sich bilden, ja müsse sich bilden, wenn es erlaubtermaßen zum Handeln kommen soll. Doch wie? Wenn etwa die Nichterfüllung des Gesetzes durch leichtfertige, schwache

Probabilitätsgründe bezüglich der bindenden Kraft desselben beschönigt werden wollte oder wenn sie auf stärkere Probabilitätsgründe sich stützend großen geistigen und leiblichen Schaden, zu dessen Fernhaltung man ohne allen Zweifel verpflichtet ist, bringen könnte? Offenbar fordert eine vernünftige Betrachtung der Sache hier beiderseits die Verwerfung eines solchen extremen Probabilismus; denn sie muß es als eine theoretische Gewißheit feststellen, daß man auf derlei Probabilitäten hin und auf solcherlei Gefahren hin die Erfüllung des Gesetzes nicht unterlassen dürfe, sie muß die Giltigkeit des Gesetzes — des natürlichen oder positiven, des inneren oder äußeren — hier beiderseits als eine zweifellose anerkennen und bei solcher Ueberzeugung auch ein entsprechendes Handeln zur practischen Pflicht machen. Als theologische Sanction dessen erscheint die Verurtheilung einiger Thesen durch Innocenz XI. 1679; es wird durch dieselbe indirect festgestellt, daß es unvernünftig sei, auf schwache Probalitätsgründe hin zu handeln (th. 3), daß man ferners in Sachen des Glaubens und der Sacramente nur das mehr Sichere wählen dürfe (th. 1. 4), und in Sachen von zeitlich richterlicher Natur nur das Probablere (th. 2). Das extremste Widerspiel eines solchen Probabilismus war der bis zur unerträglichsten Härte und bis zur Spitze der Unvernunft gesteigerte Tutiorismus, der in dem Satze gipfelte: Man müsse immer dem Gesetze folgen, selbst wenn das Nichtvorhandensein desselben auf die allerwahrscheinlichsten Gründe sich stütze. Durch Alexander VIII. wurde dieser Satz ebenfalls censurirt am 7. December 1690 (th. 3). Nach Verwerfung eines solchen extremen Probabilismus und extremen Tutiorismus blieben nur der gemäßigtere Probabilismus, der Aequiprobabilismus, der Probabiliorismus und der gemäßigtere Tutiorismus auf casuistischem Felde einander gegenüberstehen. Der erstere wurde durch Liguori in den Aequiprobabilismus um- und übergebildet, ein System, welches zu einer ebensowohl dem Gesetze wie der Freiheit Rechnung tragenden, ebensowohl auf moralphilosophischem wie moraltheologischem Gebiete

bedeutsamen Stellung sich emporschwang.[1]) Bis zur Stunde ist der Gegensatz dieser casuistischen Systeme noch unausgeglichen. Die Strenge des theoretischen Gegensatzes mildert aber oft das Leben; das gilt auch hier. Oder wo wäre der psychologische Gradmesser, um das Mehr oder Minder der Probabilitätsgründe, die für das Gesetz oder gegen das Gesetz sprechen, gegeneinander abzugrenzen? Liegen gewichtige Probabilitätsgründe vor, so wird es in praxi immer schwer sein, das Mehr oder Minder oder die Gleichgewichtigkeit derselben abzuschätzen.

Aber wie? Ist nicht jedes Handeln auf bloße Probabilitätsgründe hin gewissenlos, weil gewißheitslos, also philosophisch wie theologisch verwerflich? Eine die ganze neuere Zeit durchziehende Gesammtrichtung versichert dieses. Mit dem einen Satze, daß es ein gewissenhaftes Handeln nur auf Gewißheit hin gebe und aus Pflicht, will sie all' diese casuistischen Systeme überflüssig machen und mit Einem Schlage vernichten theils vom philosophischen Standpunkte aus, theils von dem des Evangeliums aus. Doch leidet diese Grundauffassung entweder an einer gewissen Unklarheit

---

[1]) Alphons von Liguori huldigte nach eigenem Eingeständnisse zuerst dem Probabiliorismus, dann seit 1749 dem gemäßigten Probabilismus, bildete seit 1755 diesen allmälig in den Aequiprobabilismus über, vertheidigte seit 1763 diesen letzteren systematisch vom Grundsatz aus: lex dubia non obligat seu in dubio melior est conditio possidentis, gab ihm seit 1767 jedoch die Einschränkung, daß er nur Geltung habe, wo die Freiheit im Besitze sei und das Gesetz zweifelhaft, nicht aber, wo das Gesetz, welches zu einer bestimmten Leistung, z. B. zur Erfüllung eines Gelübdes, verpflichtet, unzweifelhaft in Besitz sei und wo lediglich nur zweifelhaft sei, ob ich dasselbe thatsächlich bereits erfüllt habe oder nicht; in solchem Falle machen nicht gleichprobable Gründe, sondern nur mehr probable oder sehr probable Gründe, die als moralisch gewiß gelten können, die Nichterfüllung erlaubt. Ballerini S. J. suchte zu erweisen, daß diese Metamorphosen nur scheinbarer Art seien, daß Alphons v. L. durch Aufstellung des Aequiprobabilismus in Wirklichkeit den gemäßigten Probabilismus nicht habe verdrängen wollen, ihn nicht exclusiv gefaßt habe. Vergleiche das gegen diese Auffassung gerichtete Werk: Van Reeth de probabilismo S. Alphonsi 1875 tom. I.

der Begriffe, namentlich an der Nichtunterscheidung von practischer und theoretischer Gewißheit oder sie verfällt in einen Rigorismus, der in Conflict kommt mit aller Vernunft und mit aller psychologischen Erfahrung des Lebens.

Auch auf apologetischem Gebiete machten sich diese Systeme geltend. Hier widerspricht aber nicht bloß der extremere oder gemäßigtere Probabilismus, sondern auch der Aequiprobabilismus, Probabiliorismus und auch der ja ebenfalls auf geringere oder stärkere Probabilitätsgründe sich stützende Tutiorismus völlig der Natur eines durch ihn zu begründenden Gewißheitsglaubens; denn auf ein bloß probables Glaubwürdigkeitsurtheil hin, dessen Gegentheil ebenfalls probabel ist, sei es mehr oder weniger oder gleich probabel, kann nur ein Glaube zu Stande kommen, dessen Gegentheil ja ebenfalls eine größere oder geringere oder gleiche Probabilität für sich hätte, also nur ein Probabilitätsglaube, unmöglich jedoch ein Gewißheitsglaube von natürlicher oder gar übernatürlicher Art. Nur da etwa, wo ein religiöser Gewißheitsglaube unbedingter Weise (de necessitate medii) nicht als gefordert erscheint, kann der Tutiorismus nach vernünftigen Grundsätzen Anwendung finden, besonders in gewissen Uebergangsstadien, wo es als Maxime gelten muß: Thue in dieser wichtigen Sache dasjenige, was vor aller Gefahr am meisten sichert, wähle also dasjenige, was dir als das mehr Sichere erscheint, was dir auf probablere Weise als gottgeoffenbarte Wahrheit erscheint![1]) In Uebereinstimmung hiemit ist auch von Autoritätswegen durch Innocenz XI. 1679 der Satz censurirt worden: assensus fidei

[1]) Das Probablere kann hier nur als Pflicht erscheinen, weil es das mehr Sichere ist, und gewährt selbst insoferne noch keine volle Gewißheit ohne alle Furcht des Gegentheils. Man kann also nicht mit Eusebius Amort sagen (theol. eclectica tract. de virtutibus p. II disp. 5, q. 2 et 3), es reiche für den gelehrten Apologeten, für den Zweifelnden und umsomehr für den Ungelehrten hin, die wahre Religion als die glaubwürdigere, probablere zu erweisen und zu erkennen, damit sei sie eo ipso schon als auf's Gewisseste wahr erwiesen und erkannt.

supernaturalis et utilis ad salutem stat cum notitia solum probabili revelationis, immo cum formidine, qua quis formidet, ne non sit locutus Deus (th. 21) sammt dem anderen Satze: ab infidelitate excusabitur infidelis non credens ductus opinione minus probabili (th. 4).

Auch der apologetische Probabilismus eines Ripalda ist folglich nicht haltbar; denn entweder ist er der That nach nicht das, was er dem Namen nach ist und sein will, dann muß er wenigstens seinem Namen nach preisgegeben werden, oder er ist der That nach, was er dem Namen nach ist, dann muß er auch thatsächlich preisgegeben werden. Betrachtet man die Natur der vorgebrachten Gründe, so scheint er nur das Erstere zu sein; denn diese beweisen in Wirklichkeit nur, daß die Kinder und die weniger Gebildeten keine moralische zwingende Evidenz der theoretischen Glaubwürdigkeit der Offenbarung gewinnen, was aber eine Evidenz der practischen Glaubwürdigkeit für dieselben nicht ausschließt, oder sie beweisen, daß die confessionell Wankenden und Schwankenden für einige oder für manche Artikel des geoffenbarten Glaubens nur eine Probabilität der theoretischen Glaubwürdigkeit haben und folglich auch nur einen — Probabilitätsglauben. Doch Ripalda bleibt dabei nicht stehen, er spielt den Mangel der ersteren Evidenz beständig über in einen Mangel der letzteren, und tritt in einen ausgesprochenen, entschiedenen Widerspruch gegen die herrschende, apologetische Theorie und deshalb kann in Wahrheit doch nur der zweite obiger Fälle angenommen werden. Dem muß aber mit ebenso ausgesprochener Entschiedenheit entgegengehalten werden, daß ein probables Vernunftwissen mit einer dem Bewußtsein verborgen gebliebenen gegentheiligen Probabilität immer nur einen Probabilitätsglauben mit einer dem Bewußtsein verborgen bleibenden gegentheiligen Probabilität zu begründen vermöge, daß aber nach allgemeiner Lehre und auch nach Ripaldas eigener Lehre nur ein über Alles gehender Gewißheitsglaube — wenigstens bezüglich derjenigen Wahrheiten, welche fide explicita schlechthin zu glauben sind — rechtfertigend und heilsvermittelnd zu wirken

vermöge und kein bloßer Probabilitätsglaube. Bezüglich derjenigen Wahrheiten, welche entschuldbarer Weise auch fide implicita geglaubt werden können, reicht unter Umständen allerdings eine bloß probable Glaubwürdigkeitserkenntniß und ein bloßer Probabilitätsglaube hin. Beide können auch übernatürlichen Charakter erlangen, soferne sie objectiv wahr und nicht falsch sind, wie ja solches sogar bei Privatoffenbarungen möglich ist.[1])

Auf eine solch' probable Glaubwürdigkeitserkenntniß hin kann sich zwar wohl ein übernatürlicher Glaubenswille bilden voll der Entschiedenheit (firmitas affectiva), aber kein übernatürlicher Glaube, der mehr wäre als ein bloßer Probabilitätsglaube und eine über Alles gehende theoretische Gewißheit (firmitas intellectualis) in sich schlöße.

Eine zweite Eigenthümlichkeit der Lehre Ripaldas ist die, nicht blos ein probables Glaubwürdigkeitsurtheil als hinreichend zu erachten zur vernünftigen Begründung eines über Alles gewissen Glaubens, sondern überdies noch eine bloß apprehensive (begrifflich-vorstellende) Erkenntniß der Glaubwürdigkeit. Aber wie? Werden wir hiemit nicht auf einen Scepticismus hinausgeführt, welcher den Probabilismus noch hinter sich läßt? Ist eine Erkenntniß und insbesondere eine Glaubwürdigkeitserkenntniß von blos apprehensiver Art nicht eine noch unentschiedene, mit einem Zweifel behaftete, also noch nicht einmal zur Probabilität, geschweige denn zur Gewißheit vorgedrungene Erkenntniß? In nachscholastischer Zeit entstand viel Streit hierüber, insbesonders auch über die einschlägigen Lehren des Aristoteles, Thomas und Duns Scotus. Die Meisten, z. B. Gregor von Valentia, Granado, Medina, Lorca, Bellarmin, Suarez, Tanner u. s. w. hielten förmliche intellectuelle Urtheile für nothwendige Voraussetzungen geistiger Willenshandlungen, also ein förmliches Glaubwürdig-

---

[1]) Vergl. Lugo de fide disp. I n. 239—241, woraus Ripalda (de fide disp. VII sectio II) Capital für seine eigene Ansicht zu machen sucht, durch Folgerungen, die nicht als beweiskräftige anerkannt werden können.

keitsurtheil auch für eine nothwendige Voraussetzung des Glaubenswillens und des von ihm befohlenen Glaubens. Andere dagegen, wie z. B. Vasquez, Arriaga, Ripalda, Lugo u. s. w. hielten solcherlei apprehensive Erkenntnisse, welche die Motive des Begehrens mit vorstellen (apprehensiones complexae et suasivae) für hinreichende Voraussetzungen der geistigen wie der sinnlichen Begehrungen und zwar nicht blos der unwirksamen und unüberlegten, sondern auch der wirksamen und überlegten. Denn solcherlei Erkenntnisse reichen erfahrungsgemäß dazu hin in der Sinnensphäre, warum sollten sie nicht auch hinreichen können in der Sphäre des Geistes? Wenn sie auch keine formellen, entwickelten Urtheile sind, so sind sie doch virtuelle, unentwickelte, und das genügt nach der Ansicht dieser Theologen. In Beantwortung dieser Möglichkeitsfrage geht Lugo völlig mit Ripalda, nur geht er von ihm ab in Beantwortung der Wirklichkeitsfrage; es geschehe nämlich selten, so erinnert er, daß einem blos virtuellen, geistigen Urtheile, dessen förmliche Entwicklung auf- und zurückgehalten werde, factischer Weise eine Willenshandlung folge, und es geschehe gar nie, daß einem virtuellen, übernatürlichen Glaubwürdigkeitsurtheile, dessen förmliche Entwicklung auf- und zurückgehalten werde, ein übernatürlicher Glaubenswille folge.[1])

Eine systematische Psychologie allein könnte eine gründliche Erledigung dieser Frage bringen. Wir beschränken uns auf eine einzige Bemerkung. Jedes sinnliche Begehren erwächst aus Anschauung, Empfindung oder Vorstellung einerseits und aus dem Gefühle der Lust oder Unlust (der Angemessenheit oder Unangemessenheit des Objectes zum Subjecte) andererseits, d. h. aus einer apprehensio suasiva, um scholastisch zu reden, oder einem virtuellen Urtheile, welches beziehungsweise wahr oder irrthümlich sein kann. Dieses „Sinnenurtheil" ist aber nur ein analoger Weise so zu nennendes, ansichseiendes; im Verhältniß zu ihm muß das geistige Urtheil vermöge seines Wesenscharakters ein geistig

[1]) Lugo de fide disp. XI sectio III.

entwickeltes, gedankenmäßiges Urtheil und in diesem Sinne ein formelles Urtheil sein, möge es in logischer oder grammatischer Hinsicht auch noch so unvollkommen sein und in diesem zweiten Sinne des Wortes ein blos virtuelles, formell noch unentwickeltes Urtheil genannt werden. In diesem zweiten, aber nur in diesem zweiten Sinne des Wortes kann ein formell noch unentwickeltes geistiges Urtheil zureichende Voraussetzung einer geistigen Willenshandlung werden. Nur in diesem zweiten Sinne kann die diesbezügliche Ansicht Ripalda's und Lugo's von Scepsis freigesprochen werden und Beifall finden. Die Grundanschauung der Aristotelischen und Thomistischen Psychologie scheint uns auf die nämliche Unterscheidung und auf das nämliche Resultat hinauszuleiten.

---

## Zweiter Abschnitt.

## Die apologetischen Gewißheitsgründe in ihrem Wechselverhältnisse untereinander.

### Allgemeine Vorerinnerungen.

Das apologetische Wissen muß ein auf festen Gründen ruhendes, zweifelloses Wissen sein, wenn ein zweifelloser, dogmatischer Offenbarungsglaube sich bilden und erhalten soll; das hat sich als Resultat im ersten Abschnitte ergeben. Ein solches Wissen muß es sofort auch sein, wenn ein durch die hl. Schrift, Ueberlieferung und Kirche auf untrügliche Weise normirter Offenbarungsglaube im Sinne der katholischen Auffassung sich bilden und erhalten soll. Welcher Art werden nun die Glaubwürdigkeitsgründe sein, welche der Vernunft als Kriterien des Offenbarungs-, Schrift-, Ueberlieferungs- und Kirchenglaubens dienen? Hierauf hätte ein förmliches und

vollendetes System der Apologetik die Antwort zu geben. In Kürze sei hier nur Folgendes bemerkt: Jene Glaubwürdigkeitskriterien können zuvörderst Kriterien sein, die im Lichte der natürlichen Offenbarung Zeugniß geben für die übernatürlichen Offenbarungen des alten und des neuen Testamentes. Sie können insofern — einer üblichen Unterscheidung gemäß — theils negative und positive Inhaltskriterien, theils positiv-äußerliche und positiv-innerliche Thatsachenkriterien sein. Die von ihnen beglaubigten übernatürlichen Offenbarungen Gottes können in weiterer Folge dann wieder apologetische Gewißheitsgründe oder Glaubwürdigkeitsgründe werden für die göttliche Inspiration der hl. Schriften, für die Unfehlbarkeit der Ueberlieferung und der Kirche als Fortleitungsmedien und Erkenntnißnormen derselben. In weiterer Folge können diese Normen wechselseitig untereinander als apologetische Beglaubigungsgründe sich Zeugniß geben: die hl. Schrift für die Ueberlieferung und die Kirche und umgekehrt nicht minder, um zusammen dann dogmatische Gründe, Quellen für den Inhalt der göttlichen Offenbarung oder dogmatische Glaubensregeln zu werden.

Aber wie? Leidet solch' ein apologetisches Wissen nicht, um einen modernen Ausdruck zu gebrauchen, an einer völligen „Amphibolie der Reflexionsbegriffe", haltlos hin- und herschwankend im Widerspruche derselben, in lauter falschen Cirkeln sich bebewegend und in negativer Dialectik sich verzehrend, so daß nicht ein bloßer Probabilismus, sondern sogar ein völliger Nihilismus das Ende von Allem ist? Soll außer der allgemein menschlichen, natürlichen Offenbarung Gottes, um nur einige Momente herauszuheben, nicht auch die übernatürliche ein Glaubwürdigkeitsgrund sein, auf welchen hin wir verpflichtet sind, an Gottes übernatürliche Offenbarung zu glauben? Sollen nicht Wunder, welche doch an sich nichts Anderes sind als übernatürliche Offenbarungen Gottes, Glaubwürdigkeitsgründe sein für die übernatürlichen Offenbarungen Gottes? Sollen nicht die gottinspirirten Weissagungen Glaubwürdigkeitsgründe sein für die übernatürlichen Inspirationen

der Gottgesandten, also Inspirationen für Inspirationen? Wird die Thatsache der übernatürlichen Gottesoffenbarung ihrer Gesammtheit und ihren Einzelnheiten nach historischer Seits nicht aus der kirchlichen Ueberlieferung und den hl. Schriften erhoben, während andererseits der unfehlbare Inhalt der hl. Schriften und der kirchlichen Ueberlieferung doch wieder aus der Thatsache der unfehlbaren übernatürlichen Offenbarung abgeleitet und bewiesen wird? Wird ferner nicht die Bibel durch die Kirche und die Kirche wiederum durch die Bibel begründet? Soll das Zeugniß der lebenden Kirche nicht gemessen werden am todten Schrift- und Ueberlieferungsworte und umgekehrt? Soll nicht der Consens der unfehlbaren Lehrkirche sich stützen auf den Consens der Glaubenskirche und umgekehrt? Soll nicht die gesammte Lehrkirche mit ihrem Consense sich stützen auf die römische Kirche und umgekehrt?

Also scheinen die apologetischen Glaubensgründe sich in lauter widerspruchsvollen Cirkeln zu bewegen mit dem Charakter von erschlichenen Voraussetzungen, ja sie scheinen sich ausschließlich nur in solchen bewegen zu können und durch diese ihre Cirkeldialectik sofort nicht bloß ihre Unsicherheit, sondern auch ihre Unwesentlichkeit, weil Unmöglichkeit, zu documentiren. Wäre dem so, wie eine in der neueren Zeit weitverbreitete Geistesrichtung will und behauptet, dann wäre das apologetische Wissen von der Glaubwürdigkeit der positiv-übernatürlichen Offenbarung des Christenthums und der Kirche schon aus rein logischen Gründen ein bloßes Scheinwissen, ein Nichtwissen mit dem bloßen Firnisse des Wissens, die Theologie als Wissenschaft wäre im vorhinein schon ein Phantom und aller weitern Untersuchungen könnte man sich, soweit man nicht etwa ein dogmen-geschichtliches Interesse verfolgte, füglich entschlagen. Es möchte also der Mühe nicht unwerth sein, das apologetische Wissen auf diese rein logische Probe zu stellen!

Als erschlichene Voraussetzungen (petitiones principii) sind all' diejenigen zu bezeichnen, die entweder geradezu falsch sind oder noch einer Bestätigung, eines Beweises bedürfen, welcher

Art und Natur dieser Beweis immerhin sein möge: ob ein Grundbeweis nach Oben oder Unten hin oder ein abgeleiteter, ob ein inductiver oder deductiver, ob ein indirecter oder ein directer. Wenn solcherlei Voraussetzungen von Objecten oder von Theileigenschaften, Theilbestimmungen der Objecte einerseits als erst zu beweisende hingestellt oder zugegeben werden, andrerseits aber doch wieder in ein und derselben Hinsicht (in eodem genere causae) als Beweisgründe, als Principien angewendet werden, sei es in einer mehr oder minder verdeckten Weise, dann entsteht ein falscher Cirkel, der den Beweis in Nichts auflöst. Sowohl die petitio principii wie der circulus vitiosus verstößt gegen das ontologische und logische Fundamentalgesetz der — Identität. Diejenigen Voraussetzungen dagegen, welche als erst zu bestätigende, zu beweisende einbekannt werden, sind nicht als erschlichene zu bezeichnen, und all' diejenigen Wechselvoraussetzungen, die in solcher Weise einander nach verschiedenen, ja selbst conträr entgegengesetzten Beziehungen hin ergänzen, bedingen und begründen gemäß dem ontologischen und logischen Fundamentalgesetze der Uebereinstimmung und des Grundes, bilden nicht einen falschen, sondern vielmehr einen wahren Cirkel, einen circulus vitae.

Eine wissenschaftliche Apologetik des Christenthums und der Kirche hat nun die Aufgabe, auf's Klarste die Natur des Beweises und der verschiedenen Beweisarten und deren verschiedene Leistungsfähigkeit ins Auge zu fassen, sich zu diesem Zwecke in einen immer vollern und vollern Besitz des einschlägigen, an sich unerschöpflichen Beweismateriales zu setzen, namentlich auf dem weitverzweigten Gebiete der biblisch-kritischen und historischen Wissenschaften und auf speculativem Gebiete, wie nicht minder auf dem der Naturwissenschaften Angesichts der modernen Zeitbedürfnisse; sie hat sodann die weitere systematisirende Aufgabe, den apologetischen Gesammtbeweis als Brennpunkt, als Sammelpunkt und als Rückstrahlungspunkt,

als Resultat und als concreten Anfang all' jener apologetischen Einzelnbeweise zu begreifen, ihn dialektisch aus denselben werden zu lassen und ihn rückwärts wieder in dieselbe zu zerlegen und so ein förmliches, abgeschlossenes Beweissystem zu schaffen, im Ganzen und im Einzelnen hier überall die wahre Dialektik von der falschen, sophistischen auszuscheiden, alle Unklarheiten des apologetischen Beweisverfahrens zu bannen und auf solche Weise, gestützt auf die Leistungen der vergangenen Jahrhunderte, allen berechtigten Forderungen der Gegenwart Rechnung zu tragen. Fürwahr, eine hohe, ideale Aufgabe! Für unsern jetzigen Zweck genügt es uns, diese Aufgabe nur im Allgemeinen uns vergegenwärtiget zu haben, und an dem einen und dem andern der vorgestellten Punkte auf den Unterschied des wahren Beweiscirkels vom falschen noch kurz hinzuweisen in rein logischem Betrachte.

### I. Natürliche und übernatürliche Offenbarung.

Das apologetische Wissen ist nur die Anwendung des rein menschlichen, weltlichen Wissens auf das Object der übernatürlichen Offenbarung, zunächst in gemeinvernünftiger Weise und bei gehöriger Erweiterung, Begründung und Vertiefung in wissenschaftlicher Weise als System der Apologetik. Das objective Princip, von welchem die Apologetik einzig und allein ausgehen kann, ist die Welt außer und in uns und über ihr ein persönlicher Gott im Sinne des Theismus als Grund der natürlichen Offenbarung. Sie hat aber nicht die Aufgabe, dieses ihr objectives Princip erst selber zu beweisen; dieses ist vielmehr Aufgabe der von ihr unterschiedenen und von ihr vorausgesetzten empirisch-historischen Wissenschaften einerseits und der philosophischen andererseits. Aus ihnen nimmt sie ihr objectives Princip lehnsweise oder lemmatischer Weise herüber, setzt es aus ihnen als bereits bewiesen voraus und hat lediglich die Aufgabe, von diesem Principe aus kraft der ihr eigenthümlichen Methode ihr Object zu beweisen. Welches ist aber dieses ihr Object? Das von ihr zu

beweisende Object ist die nicht bloß vermeintliche, vorgestellte, sondern wirkliche Göttlichkeit und Glaubwürdigkeit der positiv-übernatürlichen Offenbarung, insbesondere der christlichen. Das von ihr zu beweisende Object ist anders ausgedrückt, die Realität des Glaubens an diese Offenbarung nicht bloß als Phänomen der psychischen Vorstellung, Einbildung, Gemüthserregung u. s. w., sondern an und für sich. Die übernatürliche Offenbarung Gottes bildet also das Beweisobject des apologetischen Wissens, die natürliche Offenbarung Gottes aber den Beweisgrund für die Realität desselben. Die einzelnen Beweisgründe, welche die Existenz, die Allwissenheit und Wahrhaftigkeit (Autorität) eines persönlichen Gottes im theistischen Sinne des Wortes und dessen natürliche Offenbarung einerseits beweisen, ferner die einzelnen Beweisgründe, welche die Thatsächlichkeit der übernatürlichen Offenbarung Gottes andrerseits beweisen, somit all' diejenigen Beweisgründe, welche die Glaubwürdigkeit einer übernatürlichen Offenbarung darthun, und in ihrer Vereinigung gefaßt deren Einen concreten Beweisgrund ausmachen, sind also nicht dem eigenen Inhalte derselben entnommen. Allerdings ist für das bereits gläubige Subject die übernatürliche Offenbarung schon bindend im Gewissen beim Beginn und während des Verlaufes des apologetischen Beweisprozesses; in methodisch-wissenschaftlicher Weise aber erst an dessen Ende, nachdem sie in ihrer Berechtigung und Realität förmlich erwiesen worden ist. Im Ganzen genommen ist sofort die natürliche Offenbarung Gottes für die übernatürliche Grund der Glaubwürdigkeit und nicht diese für sich selber; von einem falschen Cirkel kann im Ganzen demnach keine Rede sein.

Es kann auch im Einzelnen von einem solchen keine Rede sein. Allerdings können übernatürliche Offenbarungen Gottes, welche aus der natürlichen als solche erwiesen wurden, wieder Glaubwürdigkeitsgründe sein für andere übernatürliche Offenbarungen Gottes; sie sind es alsdann aber nicht für sich selber nach Ein und derselben Beziehung hin und sind es folglich ohne Widerspruch. Die Wunder im engern und eigentlichen Sinne

dieses Wortes sind z. B. an sich übernatürliche Offenbarungen Gottes; für die apologetisch-wissenschaftliche Erkenntniß müssen sie jedoch aus dem Principe der natürlichen Offenbarung Gottes zunächst als historische Thatsächlichkeiten und dann als göttliche und dann weiter als übernatürlich göttliche Offenbarungen erkannt werden, die ihrer Außerordentlichkeit wegen dem Menschen imponiren und deßhalb als Beweismittel, als Glaubwürdigkeitsgründe für andere göttliche Offenbarungen, für die göttlichen Lehroffenbarungen dienen, welche keine Wunder sind. Daß Wunderoffenbarungen Gottes, welche als solche apologetisch beglaubigt sind aus der natürlichen Offenbarung, wieder zu apologetischen Beglaubigungsgründen für anderweitige Offenbarungen Gottes verwendet werden, daß insbesondere die Weissagungswunder, die prophetischen Inspirationswunder als apologetische Beglaubigungsgründe für anderweitige Inspirationen, für die Lehrinspirationen Gottes verwendet werden, daß ferner die messianischen Weissagungen des alten Testamentes die christliche Offenbarung beglaubigen und die christliche Offenbarung, soferne sie auf anderweitige, selbstständige Gründe hin ihre Göttlichkeit beurkundet, umgekehrt auch Zeugniß gebe für die Göttlichkeit der alttestamentlichen Offenbarungen, ist ebensowenig ein falscher Cirkel wie dieses, daß irgendwelche dem natürlichen Offenbarungsgebiete angehörende Wahrheiten für andere Wahrheiten desselben und gleichen Gebietes als Beweisgründe verwendet werden.

## II. Die übernatürliche Offenbarung und die Glaubensregeln.

Die in Christus abgeschlossene Offenbarung Gottes wird nach katholischer Lehrauffassung durch verschiedene Medien an die mittelbaren Empfänger derselben fortgeleitet und dadurch zur Offenbarung für uns. Solche Medien sind die Bibel, die kirchliche Ueberlieferung und die lebende Kirche. Sie begründen theils die übernatürliche Offenbarung, theils werden sie von ihr begründet; das scheint ein falscher Cirkel zu sein. Und wirklich wäre ein solch' falscher Cirkel auch unvermeidlich, wenn sie die Offenbarung

ihrer Thatsächlichkeit und ihrem Inhalte nach im nämlichen Sinne bewahrheiten würden, in welchem sie von ihr bewahrheitet werden. Doch dem ist nicht so. Die Zeugnisse der Kirche und ihrer Ueberlieferung und die Zeugnisse der Bibel können nämlich in doppelter Weise betrachtet werden. Subjectiver Seits können sie betrachtet werden als rein apologetische Erkenntnißgründe der unfehlbaren göttlichen Offenbarung und objectiver Seits als Fortpflanzungs- und Zueignungsmittel derselben, also entweder als apologetische Erkenntnißmedien oder lediglich als Mittheilungsmedien. In ersterer Hinsicht begründen sie dieselbe als vernünftige Glaubwürdigkeitsgründe für unser subjectives Wissen, in letzterer Hinsicht setzen sie dieselbe voraus, um sie — sozusagen als leitende Conductoren — an die einzelnen, räumlich und zeitlich entfernten Subjecte fortzupflanzen und zu übermitteln. Damit ist jeder falsche Cirkel ferngehalten. Die Aussprüche der Kirche, der kirchlichen Autoritäten, Theologen, Väter und Schriftsteller in den verschiedenen Jahrhunderten gelten in ersterer Hinsicht als apologetische Mittel, um die Stetigkeit und Uebereinstimmung der Ueberlieferung darzuthun, um insbesondere die Authenticität, Integrität und Glaubwürdigkeit der biblischen Schriften darzuthun; sie kommen insofern ihrer rein historischen Eigenschaft nach zur Verwendung gleich den Aussprüchen und Zeugnissen der außerkirchlichen Bekenntnißgemeinschaften und Theologen und der Profanschriftsteller der verschiedenen Jahrhunderte. Die durch die geschichtliche Ueberlieferung auf kritischem Wege beglaubigten biblischen Schriften bieten aber eine Masse von historischen Thatsachen, welche die Vernunft — durch ihre eigenen Gesetze getrieben — als Erscheinungen einer göttlich übernatürlichen Ordnung und zugleich als Zeichen des göttlich übernatürlichen, gottinspirirten Charakters der Lehre Christi und der Apostel und der Propheten erfassen muß. Sofort sieht sie sich dann auch dazu getrieben, den unfehlbaren Charakter dieser Lehre zu bekennen, da Gott weder lügen noch betrügen kann. Auf Grund dessen er-

scheinen ihr die biblischen Schriften und die kirchliche Ueberlieferung sodann als Urkunden und Gewährmittel, als Verkündigungs- und Vorlegungsmittel des unfehlbaren Wortes der göttlichen Offenbarung und als eine in alle Welt hinausdringende, fortlaufende Predigt des Evangeliums und die Kirche als deren lebendige Vertreterin.

Ob aber die biblischen Bücher und die Kirche mit ihrer Ueberlieferung das unfehlbare Wort der göttlichen Offenbarung auch auf unfehlbare Weise den einzelnen Individuen vermitteln, also unfehlbare Regeln des Glaubens seien oder ob sie es nur auf menschliche Weise vermitteln, beurkunden, legitimiren? ob sie göttliche Sanction und Autorisation haben, oder nur menschliche? Ist die göttliche Offenbarung in Christo vollendet und abgeschlossen, wie der That so der Lehre nach, so entsteht die weitere Frage: ob die Fixirung der letztern im Schriftworte, die Auslegung derselben in einzelne Glaubenssätze oder Dogmen, die Reinerhaltung und Ausgestaltung derselben nicht ebenfalls unter göttlicher Obhut stehe? Das ist ein weiterer Punkt. Die kirchlichen Apologeten unterscheiden gewöhnlich eine nähere Vermittelung und Vorlegung des Glaubens (applicatio et propositio fidei) durch Prediger, Katecheten u. s. w., und eine entferntere Vermittlung und Vorlegung des Glaubens durch die hl. Schrift, die kirchliche Ueberlieferung und deren lebendige Vertreterin, die Kirche. Ob die ersteren nur menschliche Autorität haben, oder beziehungsweise auch eine unfehlbare, soferne sie Organe der unfehlbaren Autorität sind, darüber bestehen verschiedene Meinungen. Dagegen steht es katholischer Seits fest, daß die h. Schrift, die kirchliche Ueberlieferung und die Kirche unfehlbare Mittheilungsmedien des göttlichen Wortes seien kraft der den Aposteln und ihren Nachfolgern gegebenen Verheißung. Es steht hier fest, daß die hl. Schrift nicht nur ihrem Inhalte nach gottinspirirt sei, sondern auch ihrer Entstehungs- und Aufzeichnungsweise nach, daß die kirchliche Ueberlieferung und die Kirche unter göttlicher Leitung stehen, daß sie zusammen also

eine unfehlbare Gesammtregel des Glaubens bilden; auch der Umfang der inspirirten hl. Schriften, d. h. der Schriftcanon, gilt daselbst als regulirt durch die Kirche. Daß sie aber solches seien, daß sie die göttliche Offenbarung auf unfehlbare Weise enthalten, beurkunden, fortleiten, das muß apologetisch gerade so gut bewiesen werden, wie die Thatsache und Unfehlbarkeit der erstern selber. Welches werden aber die apologetisch-historischen Beweisgründe sein in diesem weitern Prozesse? Offenbar wieder und abermals wieder die geschichtlich-kirchliche Ueberlieferung und die alt- und neutestamentlichen Schriften. Also sollen sie als apologetische Beweisgründe sich selber als unfehlbare dogmatische Glaubensregeln beweisen? hat nicht recht eigentlich erst hiemit ein falscher Cirkel sich eingestellt? Allerdings würde dem so sein, wenn man nicht zwei verschiedene Seiten oder Bestimmungen an ihnen unterscheiden würde: eine menschliche nämlich, soferne die geschichtlich-kirchliche Ueberlieferung und die alt- und neutestamentlichen Schriften rein historische Glaubwürdigkeitsgründe bieten gleich andern, außerkirchlichen und profanen Ueberlieferungen und Schriftdocumenten, und eine göttliche oder vielmehr göttlich-menschliche, sofern sie unfehlbare Glaubensregeln sind. Nach der erstern Seite hin ist die Bibel ein Buch unter Büchern, nach der zweiten Seite hin ein in seiner Art einziges Buch oder scriptura sacra. Nach der ersten Seite hin forschen wir über die Schrift und in der Schrift als einem menschlichen Buche, als einem Buche von menschlicher Verfasserschaft oder Autorschaft; nach der zweiten Seite hin forschen wir in der Schrift als einem Buche Gottes, als einem Buche von zugleich göttlicher Autorschaft und — Autorität. Nach der ersteren Seite hin ist die kirchliche Ueberlieferung eine menschliche Ueberlieferung unter all den mannigfaltigen menschlichen Ueberlieferungen, welche Gegenstand der historischen Kritik und Wissenschaft sind; nach der zweiten Seite hin ist sie eine unter göttlicher Leitung stehende, also irrthumsfreie, unfehlbare, heilige Ueberlieferung und insoferne einzig da-

stehend unter allen menschlich-geschichtlichen Ueberlieferungen. Desgleichen wird auch die lebendige Vertreterin dieser Ueberlieferung nach der ersteren Seite hin betrachtet als eine Kirche unter Kirchen, als eine auf besondere Weise organisirte religiöse Gesellschaft unter religiösen Gesellschaften erscheinen; nach der zweiten Seite hin dagegen als Kirche κατ' ἐξ., als mystischer Leib Jesu Christi, ihres Oberhauptes, dessen unsichtbares Prophetenthum, Priesterthum und Königthum sie in sichtbarer Weise fortführt bis ans Ende der Zeiten, insbesondere als die unter göttlicher Leitung stehende, den verheißenen Geist in sich tragende, unfehlbare Bewahrerin, Auslegerin und Norm der Offenbarung Jesu Christi. Bibel, kirchliche Ueberlieferung und die Kirche können also — darin liegt kein Widerspruch — in ihrer Erscheinung und Lehre, ihrer Gestaltungs- und Wirkungsweise einen überzeugenden apologetischen Beweisgrund bilden für die Hoheit ihres Ursprungs und für ihre nicht bloß menschliche, sondern auch übermenschliche, ja übernatürliche, göttliche Entstehung, Erhaltung und Leitung; Menschliches und Göttliches können sich in ihnen durchdringen und in Wechselrapport stehen ohne allen und jeden — falschen Cirkel.[1]) Wenn das Sinnliche im Menschen Uebersinnliches, Geistiges offenbaren kann, warum soll das Menschliche im Menschen, das Natürliche nicht auch Uebernatürliches, Göttlich-Uebernatürliches offenbaren können? Etwas Anderes ist freilich der menschlich-historische Charakter der Bibel und etwas Anderes der göttlich-inspirirte Charakter derselben, etwas Anderes ist die menschliche Wahrhaftigkeit ihrer Verfasser und etwas Anderes die Unfehlbarkeit derselben, welche die göttliche

---

[1]) Bibel, Kirche, ihre Dogmen, ihre Moral, ihre Geschichte und Organisation können also unter doppeltem Gesichtspunkte betrachtet werden: unter apologetischem, kritischem, allgemein wissenschaftlichem, freimethodischem und unter dogmatischem. Alle theologischen Wissenschaften können darum vom Standpunkte der apologetischen oder der dogmatischen Theologie aus behandelt und dargestellt werden.

Wahrhaftigkeit zur Gewähr und zur Bürgschaft hat, etwas Anderes ist die kirchliche Ueberlieferung ihrer menschlich-historischen Seite nach und etwas Anderes ist deren göttliche Sanction, etwas Anderes endlich der menschliche und etwas Anderes der göttliche Charakter der Kirche; schließt aber Ersteres das Letztere aus? kann es nicht mit ihm zusammen Eine harmonische Lebensbewegung bilden?

### III. Die Glaubensregeln in ihrer Wechselbeziehung.

1. Die Medien, durch welche die göttlichen Offenbarungen fortgeleitet und uns zugeleitet werden, haben sich nicht bloß als menschliche sondern beziehungsweise auch als übermenschliche Fortpflanzungs- und Erkenntnißmedien oder Glaubensregeln herausgestellt. Auch diese Glaubensregeln scheinen in sich selber und unter sich selber wieder einen falschen, widerspruchsvollen Kreislauf zu beschreiben. Oder wie? Begründet man nicht die Aechtheit, Unverletztheit und die göttliche Inspiration der alt- und neutestamentlichen Bücher, sowie deren Canon durch die unfehlbare Kirche und deren Ueberlieferung und umgekehrt diese wieder aus den biblischen Büchern?

Dieser Schein löst sich auf, wenn man erwägt, daß die Kirche für ihre Göttlichkeit und sofort auch für die Unfehlbarkeit ihrer Ueberlieferung nicht bloß eine mittelbare Beglaubigung hat in der hl. Schrift sondern auch eine unmittelbare in ihrer eigenen Geschichte und Gesammterscheinung und daß die Beweisgründe für diese beiderlei Beglaubigungsweisen verschiedene sind und nicht die gleichen und nämlichen. Dieses wird am besten erhellen, wenn wir diese beiderlei apologetischen Beweismethoden, die mehr unmittelbare und mittelbare, kurz skizziren und einander gegenüberstellen, um zu sehen, wie sie ergänzend ineinandergreifen, einander wechselseitig begründen und sich in einem wahren circulus vitae zusammenschließen und abschließen.

2. Die mehr unmittelbare, directe Beweismethode, falls sie zu reiner Aus- und Durchführurg käme, würde die Göttlichkeit der alt- und neutestamentlichen Urkunden soweit möglich herzustellen suchen, abgesehen vom dogmatisch-unfehlbaren Zeugnisse der Kirche und ihrer Tradition. Sie würde die Authentie und Integrität der alttestamentlichen Schriften sowie die historische Zuverlässigkeit und Treue derselben durch alle zu Gebote stehenden Mittel der äußeren und inneren Kritik, durch Zeugnisse christlicher und vorchristlicher Schriftsteller (einschließlich der biblischen), insbesondere durch das Zeugniß der jüdischen Synagoge und ihrer geschichtlichen Ueberlieferung zu constatiren haben, sie würde unter dieser Voraussetzung ferner die Glaubwürdigkeit der prophetischen Wunder und Weissagungen, deren göttlichen Ursprung und sofort das nicht bloß vermeintliche sondern wirkliche Vorhandensein einer unfehlbaren göttlichen Lehroffenbarung und deren unbedingte Glaubwürdigkeit darzuthun haben; sie würde endlich auch die Inspiration der alttestamentlichen Schriften und Schriftstücke d. h. die auf göttlichen Befehl und Antrieb und unter göttlicher Erleuchtung erfolgte Abfassung derselben zu beweisen haben, soweit diese Inspiration sich aus den eigenen Aussprüchen gottbeglaubigter Wunderthäter und Propheten entnehmen läßt (vergl. Exod. 17, 14, Deuteronomium 31, 19, Isaias 8, 1. 30, 8, Jeremias 30, 2. 36, 2, Daniel 12, 4, Habakuk 2, 2.) Im Anschlusse hieran würde eine solche Beweismethode die Authentie und Integrität der neutestamentlichen Urkunden, insbesondere der Evangelien, sowie die menschliche Glaubwürdigkeit ihrer Verfasser durch alle Mittel der äußeren und inneren Kritik zu constatiren haben; unter dieser Voraussetzung würde sie weiter die historische Glaubwürdigkeit der Wunder und Weissagungen Christi, die Göttlichkeit seines Werkes und seiner Lehre, die historische Glaubwürdigkeit der apostolischen Wunder und die dadurch bekundete Göttlichkeit des apostolischen Zeugnisses, sowie das Licht, welches durch dieses Zeugniß auf die göttliche Inspiration der alttestamentlichen Urkunden, wenigstens der protocanonischen, zu-

rückgeworfen wird (II. Timoth. 3, 15—16), ins Klare zu legen haben. Zahlreiche geschichtliche Gründe liefern den Beweis, daß die Kirchenschriftsteller und Väter der ersten Jahrhunderte und selbst diejenigen, welche in ihren Verzeichnissen alttestamentlicher heiliger Schriften nur die im jüdisch-palästinensischen Canon enthaltenen aufzählen, daß nicht minder auch die von ihnen bekämpften Häretiker und die ältesten Bibelübersetzungen die deuterocanonischen Bücher des alten Testamentes nicht bloß als ächte und unverfälschte sondern auch als inspirirte Bücher gebrauchten und betrachteten gleich den protocanonischen; diese geschichtliche Thatsache deutet aber darauf hin, daß schon die gottbeglaubigten Urzeugen des Christenthums, die Apostel, ihnen einen derartigen Character beilegten und derselbe ihnen sofort auch zukomme. Gewichtige historische Gründe sprechen ferner dafür, daß die Schriften einiger Apostelschüler (Marcus- und Lucasevangelium und Apostelgeschichte) und die deuterocanonischen Schriften des neuen Testamentes sammt dem Hebräerbriefe und der Apocalypse trotz des Widerspruches, welche sie in den ersten drei Jahrhunderten theilweise fanden, auf apostolische Autorisation zurückweisen und canonische Währung haben gleich den anderen neutestamentlichen; unter dieser Voraussetzung käme dem Zeugnisse des zweiten Briefes Petri (3, 15—16) für die Inspiration der Pauliniſchen Briefe und dem Selbstzeugnisse der Apocalypse für ihren gottinspirirten Ursprung (1, 1. 1, 11. 2, 1 ff., 3, 1 ff.) sodann ebenfalls canonische Währung zu. Doch all' diese menschlich-geschichtlichen Gründe sind nicht so beweiskräftig, um rein als solche — vom dogmatisch-unfehlbaren Zeugnisse der Kirche abgesehen — die Aechtheit, Unverfälschtheit und, was bei Weitem mehr noch ist, die göttliche Eingebung aller der betreffenden Schriften und Schriftstücke mit einer vollen, über Alles gewissen, vor jedem Irrthum sicherstellenden Gewähr zu beurkunden. Sie bleiben immer auf ein engeres Maaß von Leistungsfähigkeit eingegrenzt.

Auf ähnliche Art könnte diese Beweismethode auch die Göttlichkeit der Kirche und ihrer Ueberlieferung rein aus und durch sich selber zu entwickeln suchen, völlig abgesehen von allen Zeugnissen der hl. Schriften alten und neuen Bundes, könnte also auf direktem Wege eine Apologetik des Katholicismus herzustellen suchen.[1]). Sie könnte ihren Beweis gründen auf die Geschichte der Kirche, auf ihre charakteristischen Eigenthümlichkeiten, auf ihre Erscheinung im welthistorischen Ganzen und in hervorragenden Einzelnheiten, auf die Wunder des göttlichen Geistes, der sich fort und fort in ihr kundgibt und ihr das Siegel einer höhern Beglaubigung aufdrückt. Welch ein unerschöpfliches Material ist dieses nicht für eine Apologetik der Kirche? Eine solche könnte, um nur Einiges hervorzuheben, ihren Beweis gründen auf die physischen Wunder, die von apostolischen Zeiten an gewirkt worden sind zum Zeichen der Göttlichkeit und Wahrheit der Kirche, die gewirkt worden sind in Zeiten der Verfolgung und durch die spätern Jahrhunderte herab, gewirkt zur Bekehrung neuer Völker oder zur Bestärkung der schon bekehrten Völker, gewirkt von großen Heiligen während ihrer Lebzeiten oder an deren Gräbern — Wunder, welche in vielen Fällen die stärste historische und philosophische Kritik aushalten, Wunder, deren historischer Charakter oft von Gegnern anerkannt wurde, wenn auch deren übernatürlich-göttlicher Charakter abgeleugnet oder bemängelt wurde, aber in einer Weise, die mitunter der vollsten Bestätigung gleichkommt. Eine

---

[1]) Neuestens hat besonders Deschamps in verschiedenen Schriften auf eine solche Art von Apologetik hingewiesen; zu systematischer Anwendung suchte sie aber ganz besonders zu bringen Reinerding in seiner Theologia fundamentalis (praefatio, T. I n. 297—370). Es ist dieses als ein höchst anerkennenswerthes und als ein höchst beachtenswerthes Verdienst des letzteren Werkes anzusehen, obwohl andrerseits nicht zu verkennen ist, daß die verschiedenen apologetischen Beweismethoden zuweilen nicht sorgfältig genug unterschieden und die reichen Mittel, welche die biblische und kirchenhistorische Wissenschaft der modernen Zeit für apologetische Zwecke bietet, nicht immer genug verwerthet werden.

solche Apologetik der Kirche könnte ihren Beweis ferner auch gründen auf die Wunder des Geistes, indem z. B. der Leidens- und Todesmuth der für die Kirche und ihr Bekenntniß sterbenden Blutzeugen aller Alter und Geschlechter und Jahrhunderte aus bloß menschlicher Kraft oder aus hohlem Fanatismus oder eitler Ruhmsucht u. dgl. nicht erklärt werden kann. Oder sie könnte ihren Beweis gründen auf die Ausbreitung und Erhaltung der Kirche, die nicht möglich gewesen wäre ohne übernatürliche Kraft- und Machtwirkungen Gottes oder ohne Wunder. Wie klein waren nicht die natürlichen Mittel ihrer ersten Ausbreitung? wie groß nicht die zu besiegenden Schwierigkeiten, indem eine Religion der Geheimnisse und des Kreuzes geprediget wurde, die den römischen Weltstaat, das öffentliche Priesterthum, die antike Philosophie, die Gewaltigen und Angesehenen und Weisen der Erde zu überwinden hatte? wie hätte sie mit diesen ihren natürlichen Mitteln allein den römischen Erdkreis erobern und bald darauf auch die germanischen Völker bezwingen können? Wie hätte sie sich mit solchen Mitteln allein erhalten können gegen innere Häresien und Schismen, gegen die Stürme der äußern, weltlichen Gewalt, gegen die zersetzenden Wirkungen einer falschen Wissenschaft und Kunst? Kommt all diesen und ähnlichen apologetischen Beweisen auch höchstens nur eine moralische Gewißheitsstärke und Ueberzeugungskraft zu, so vermögen sie doch manchen Geist und manches Gemüth überwältigender zu fassen als die feinsten biblisch-kritischen Beweisführungen für die göttliche Einsetzung und Führung der Kirche, ohne Zweifel aus dem Grunde, weil sie mehr von Erscheinungen der Gegenwart und der nähern Vergangenheit ausgehen, als von Erscheinungen der uns historisch mehr entrückten Vorzeit.

Anders die mehr mittelbare und in diesem Sinne mehr indirecte apologetische Beweismethode.[1]) Sie sucht die

[1]) Indirect nicht in dem engeren Sinne, als ob sie von der Unmöglichkeit des Gegentheils aus beweisen würde.

Göttlichkeit und Glaubwürdigkeit der alttestamentlichen und christlichen Offenbarung, der Kirche und ihrer Tradition mittelbar durcheinander zu begründen. Hiebei kann sie entweder einen historisch-genetischen, progressiven Weg einschlagen, ausgehend von dem, was an sich oder der Zeit nach früher ist und von da vorwärtsschreitend in der Geschichte oder einen regressiven Weg, ausgehend von dem, was für uns früher ist und von da rückwärtsschreitend in der Geschichte. Die historisch-genetische Beweismethode geht aus von den vorchristlichen Offenbarungen Gottes, wie sie uns in den Urkunden des alten Testamentes entgegentreten, um aus deren fortschreitender Entwicklung, deren Weissagungen, deren symbolisch-typischen Anordnungen u. s. w. einen Beweis zu schöpfen für das Wirken und Wesen des kommenden Messias und dessen Reich oder sie erweitert den Rahmen ihrer Betrachtungen, wie es besonders in neuerer und neuester Zeit vielfach geschehen ist, um auch aus der Geschichte der vorchristlich-heidnischen Menschheit, ihren Völkermythologien, ihrem Wissenschafts-, Kunst- und Gesellschaftsleben das Christenthum und dessen Erscheinung in der „Fülle der Zeiten" und dessen Wachsthum und Gestaltung zu rechtfertigen und mehr oder minder zu begreifen. Alsdann geht sie auf die christliche Offenbarung über, um aus derselben, sowie sie in den Urkunden des neuen Testamentes uns entgegentritt, die göttliche Sendung der Kirche und die Glaubwürdigkeit ihrer dogmatischen Ueberlieferung zu beweisen, um insbesondere zu beweisen, daß Christus eine Kirche gründete, die er nicht bloß mit einer unbestimmten, sondern mit einer bestimmten Organisation versah, die er nicht bloß mit menschlicher, sondern mit göttlicher Autorität ausrüstete, kraft welcher sie das den Aposteln mitgetheilte und von ihnen schriftlich aufgezeichnete oder mündlich fortgepflanzte Wort des Glaubens auf unfehlbare Weise zu wahren und auszulegen, und auch die schriftlichen Instrumente dieses Glaubens und deren inspirirte Abfassung und deren Sinn auf unfehlbare Weise zu bestätigen und zu deuten

hat. Die entgegengesetzte, regressive Beweismethode geht dagegen umgekehrt von der Kirche als der uns zunächst stehenden Glaubensautorität und Zeugin der göttlichen Offenbarung aus, um auf ihr Zeugniß hin die Authenticität und Integrität der biblischen Urkunden, deren inspirirten Charakter und unverfälschten Sinn zu beweisen und die Geschichte der übernatürlich-göttlichen Offenbarung bis zurück zur — Uroffenbarung in diesem Lichte zu betrachten.

Die erstere, mehr unmittelbare Beweismethode ohne die zweite, mehr mittelbare, würde keine Gesammtapologetik aufstellen sondern nur gesonderte Apologetiken der vorchristlichen und der christlichen Offenbarung und der Kirche, sie würde die historische Continuität und die organisch-lebendige Vermittlung derselben aus den Augen lassen und auf solche Weise keine vollwissenschaftliche Entwicklung gewinnen. Umgekehrt würde die zweite, mehr mittelbare Beweismethode bei völliger Ausschließung der erstern die Glaubwürdigkeit der alttestamentlichen Offenbarung lediglich nur stützen auf die Glaubwürdigkeit der neutestamentlichen Offenbarung und der Kirche und ebenso umgekehrt. Sie würde jede obiger drei Apologetiken nur begründen durch die Resultate der andern und unter deren unbewiesener Voraussetzung, sie würde vor lauter Vermittlung die relativ-unmittelbare Selbstständigkeit derselben preisgeben, und bliebe so in einem unentwirrbaren, falschen Cirkel gefangen. Eine wissenschaftliche Apologetik im wahren Sinne des Wortes wird also nur möglich sein durch eine organische Verbindung dieser beiderlei Beweismethoden, möge sie die eine oder die andere derselben je nach Umständen und Bedürfnissen stärker hervortreten oder stärker zurücktreten lassen, möge sie eine historisch-genetische Form und Gestalt empfangen, wie es gewöhnlich und vorherrschend der Fall war bei den Apologeten oder eine von der lebendigen Gegenwart ausgehende, regressive.

Wir glauben, mit diesem Allen wenigstens den Nachweis ge-

liefert zu haben, daß Bibel und Kirche und deren Ueberlieferung, richtig verstanden, keinen falschen, un- und widerlogischen Cirkel bilden. Mit Unrecht wurde und wird dem Katholicismus ein solcher dem letzten Principe nach Schuld gegeben.[1]) Bildet etwa das Wechselzeugniß göttlicher Offenbarungen, die Harmonie göttlicher Lebenserweisungen in und mit sich selber einen falschen Cirkel? bilden sie nicht vielmehr einen wahren Lebenscirkel? Und wenn auf dem Standpunkte des Protestantismus auch die irrthumsfreie göttliche Leitung der sichtbaren Kirche preisgegeben ist und in Folge dessen auch der Cirkel von unfehlbarer Kirche und von inspirirter Schrift hinwegfällt, bleibt auf gläubiger Seite dann nicht wenigstens noch ein Cirkel zurück von inspirirter Schrift des neuen und des alten Bundes und von übernatürlicher Offenbarung Gottes in Christo und vor Christus? Und wenn innerhalb des modernen Protestantismus vielfach auch die Inspiration der Schrift und die Uebernatürlichkeit der christlichen und vorchristlichen Offenbarung preisgegeben wird, bleibt dann nicht wenigstens noch der Cirkel zurück der natürlichen Offenbarungen Gottes und seines Lebens in sich selber, wie der Begriff des Absoluten nun immer bestimmt werden möge? Die Differenz von Katholicismus und Protestantismus und von Protestantismus und Protestantismus der verschiedenen Auffassungen und Richtungen liegt ganz anderswo, als in dieser logischen Cirkelfrage; sie liegt in einer verschiedenen An-

---

[1]) So z. B. von J. Gerhard loci theol. 1610 de s. scriptura n. 26—35, von Abraham Calov systema loc. theol. 1655 T. I c. IV. p. 591 und zahlreichen protestantischen Theologen der älteren und neueren Zeit. Die katholischen Theologen und Apologeten haben die Glaubwürdigkeit und Göttlichkeit der hl. Schriften nicht durchgehends auf das unfehlbare Zeugniß der Kirche gebaut sondern theilweise auf anderweitige (biblisch-historische) Gründe und umgekehrt die göttliche Leitung der Kirche nicht durchgehends auf das Zeugniß der hl. Schrift sondern theilweise auf anderweitige (patristische und historische) Gründe, so daß ein falscher Cirkel nicht als nothwendig sich ergab. Der Kürze halber möge bloß auf Bellarmins Tractate de verbo Dei und de notis ecclesiae verwiesen sein!

schauung der thatsächlichen Offenbarungen und Führungen Gottes und weiter zurück sogar in einer verschiedenen Auffassung der Natur des göttlichen Wesens selber. Der Protestantismus hat von seinem Anfange an die Kirche und ihre Ueberlieferung als Glaubensregel gestrichen und ihr eine rein menschliche Bedeutung zugemessen, er hat den Schriftcanon in anderer Weise festgestellt, die Schrift als einzige Glaubensregel erklärt und weiterhin die stärkste Inspirationstheorie aufgestellt, um auf einem solchen rein biblischen Boden ein ganz sicheres Fundament zu haben am Schriftbuchstaben einerseits und in der gläubigen Erleuchtung des Schriftforschenden andrerseits. Die moderne protestantische Theologie seit Semler, Eichhorn, de Wette, Schleiermacher u. s. w. hat aber geltend gemacht, daß die Kritik mit dem gleichen Rechte, wie die Ueberlieferung der Kirche so auch die Aechtheit oder Unächtheit, die Inspiration oder Nichtinspiration der einzelnen hl. Schriften und deren Canon untersuchen müsse und hat auch in dieser Beziehung mehr oder minder negative Resultate erzielt und zuletzt offen die Harmonie der Evangelien, die Aechtheit und Integrität und umsomehr die Inspiration derselben oder einiger derselben, sowie anderer neu- und alttestamentlicher Schriftstücke preisgegeben; je nach den wechselnden Resultaten einer solchen Bibelkritik hat sie sich ferner auch ein verschiedenes Bild der historischen oder mythischen Entwicklung des Christenthums und Judenthums und der Entstehung ihrer Originalurkunden zurechtgelegt und das Christenthum entweder auf eine rein innerliche Basis gestellt, auf eine bloße Vernunfts-, Gefühls- oder Gewissensbasis und je nach Verschiedenheit der philosophischen Anschauungen demselben auch eine höchst verschiedene Deutung und Umdeutung gegeben oder dasselbe völlig und selbst dem Namen nach preisgegeben. Die sich selbst verzehrende Negativität dieser Richtungen und Bestrebungen einerseits und die Schwierigkeit einer ins einzelne Detail hineingehenden Bibelharmonistik auf positiv-gläubiger Seite andrerseits stehen in Gegenwart noch unversöhnt einander gegenüber. In all diesen Punkten

liegt die Differenz der Anschauungen, nicht in der logischen Cirkelfrage.

3. Stehen aber die drei Glaubensregeln der hl. Schrift, der Kirche und ihrer Ueberlieferung nach den genannten Beziehungen hin nicht in einem widerspruchsvollen Cirkel, so scheint nach einer andern Beziehung hin ein solcher alsogleich wieder hervorzutreten und in neuer Gestalt und Inscenirung sich wieder geltend zu machen. Die höchste Gewißheitsnorm soll einerseits sein die lebende Kirche mit ihrem die Schrift und Ueberlieferung deutenden lebendigen Worte, andrerseits die todte Schrift und Ueberlieferung und die sie auslegenden und fixirenden Glaubensdefinitionen der früheren Kirche. Das Wort der lebenden Autorität soll bewiesen werden durch das Wort der todten und umgekehrt; das scheint ein falscher Cirkelbeweis zu sein. Die durch Quellenstudien erworbene Gewißheit, daß eine Lehre in Schrift und Ueberlieferung enthalten sei, soll Kriterium ihrer Offenbarungsmäßigkeit und folglich ihrer Definirbarkeit als Glaubenslehre sein, und umgekehrt soll die öcumenische oder cathedrale Definition derselben wiederum ein letztes Kriterium hiefür sein, indem die Kirche unfehlbar sei und folglich keine falschen Glaubensdefinitionen treffen könne. Eine Apologetik, welche die katholische Lehre von den Normen des Glaubens sicher stellen wolle — so wird gesagt — bewege sich sofort in einem unentwirrbaren Widerspruche und somit auch die auf dieselbe sich gründende katholische Dogmatik. Letztere ziele dahin, alle kirchlichen Einzelndogmen aus der hl. Schrift, Ueberlieferung und besonders aus der Väterlehre zu beweisen; da sie jedoch die Mangelhaftigkeit der einschlägigen Beweisgründe nur zu oft empfinde, recurrire sie an die Glaubensentscheidungen der Concilien und der Päpste als verstärkende oder ausschlaggebende Beweisgründe, ohne zu bedenken, daß sie die Definirbarkeit dieser in der Vorzeit oder Jetztzeit gegebenen kirchlichen Entscheidungen nicht bewiesen, sondern nur vorausgesetzt habe und stelle so ihr ganzes Gebäude in die Luft. Von dem neuen Katholicismus appellire die katholische Apologetik

und Dogmatik sofort an den ältern Katholicismus und von diesem an den abermals ältern und ältesten und umgekehrt ebenso. Daraus ergebe sich für sie folgende Alternative: vermöge sie den neuen und alten Katholicismus nicht in Harmonie zu bringen, so gebe sie den Katholicismus überhaupt im Principe auf, und wolle sie dieses nicht, so bleibe sie in einem unentwirrbaren Beweiscirkel gefangen.

Man könnte versucht sein, diesen Beweiscirkel von jeder logischen Mangelhaftigkeit dadurch zu sichern, daß man die lebende Autorität in primärer Weise zur Gewißheitsnorm oder Glaubensregel und zum Beweisgrunde machte, die todte Autorität dagegen nur in secundärer Weise. Man würde in solchem Falle sich dann etwa folgendermaßen aussprechen. Daß die Kirche ihrer göttlichen Einsetzung gemäß unfehlbar ist, kann mit apologetischer Gewißheit aus Schrift und Tradition bewiesen werden. Dieser ihrer göttlichen Einsetzung gemäß ist sie aber keine Offenbarungskirche sondern eine bloße Ueberlieferungskirche, d. h. sie hat nur die christliche Offenbarung fortzupflanzen und auszulegen. Sie vermag also nur als Dogma zu definiren, was geoffenbart ist als solches und im objectiven Sinne von Schrift und Ueberlieferung liegt. Es kann indessen Manches geoffenbart sein und im objectiven Sinne von Schrift und Ueberlieferung liegen, was sich nur mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit, nicht mit Gewißheit als solches erkennen läßt vermittelst der rein menschlichen Untersuchung und Forschung. Das übernatürliche Licht vermag mit seinem Strahle die Objectivität aber klarer und augenscheinlicher zu machen als das natürliche Licht. Das Licht der Unfehlbarkeit ist ein solch übernatürliches Licht. Im Unterschiede vom Lichte der Inspiration offenbart es keine neue Objectivität mehr, sondern macht die vorhandene nur klarer und augenscheinlicher. Könnten also die kirchlichen Lehrhäupter auch keine an sich zureichende Vernunftgewißheit gewinnen, daß diese oder jene Lehre überlieferte Offenbarungslehre sei, und sollte eine bloß vermeintliche als ungenügend zu erachten

sein, so könnten sie selbst eine wahre und wirkliche Gewißheit hierüber gewinnen kraft des ihnen zur Erleuchtung dienenden Unfehlbarkeitslichtes und sofort ein sicheres Urtheil fällen, daß eine derartige Lehre als Dogma definirt werden könne und sie als solches wirklich definiren. Eine derartige Lehre könnte von Seiten der wissenschaftlichen Dogmatik nicht unmittelbar aus Schrift und Tradition auf zweifellose Art bewiesen werden sondern nur mittelbar, soferne nämlich aus derselben die Unfehlbarkeit der Kirche auf zweifellose Art bewiesen werden kann. Der primäre Beweisgrund einer solchen Lehre wäre die Autorität der lebenden Kirche, während die todte Bibel- und Traditionsautorität nur den Charakter von secundären, bloß verstärkenden Beweisgründen hätten. Allerdings — so würde man sich von diesem Standpunkte aus weiter äußern müssen — gebe es im Ganzen drei Glaubensregeln nach katholischer Anschauung, bei einzelnen Dogmen reiche für die Gewißheit und wissenschaftliche Begründung jedoch die eine oder andere hin; wie es nichtdefinirte Dogmen geben könne, welche aus der Bibel oder der Ueberlieferung oder aus beiden zusammen beweisbar seien, abgesehen von allen kirchlich-autoritativen Erklärungen, so könne es umgekehrt auch Dogmen geben, welche auf Grund der letztern allein eine objectiv begründete, volle Gewißheit gewinnen können. So diese Lösung des Beweiscirkels!

Wenn die definirenden Lehrhäupter der Kirche nur eine vermeintliche Gewißheit besäßen, daß irgend eine Lehre definirbar sei d. h. nur eine solche, die von ihnen gemäß der sie beherrschenden theologischen Anschauungsweise für eine zureichend motivirte, die bloße Wahrscheinlichkeit übersteigende Gewißheit genommen würde, ohne es wirklich zu sein, dann wären sie insoweit dem Irrthum verfallen. Dieser Irrthum beträfe nicht etwa bloß die einzelne Motivirungsweise sondern die Motivirung selber. Sollte er mit der Wahrheit der definirten Sache auch geradezu nicht unverträglich sein, also selbst nicht implicite zum Objecte der Definition gehören und die kirchliche Unfehlbarkeit nicht direkt

verletzen, so wäre die Voraussetzung eines solchen mindestens doch immer vermessen, temerär. Aber wie? könnte eine wahre und wirkliche Gewißheit des Urtheils nicht durch übernatürliche Mittel erzielt werden, wenn sie durch natürliche auch nicht erreicht und nicht erreichbar wäre? könnte die Unfehlbarkeitsgnade nicht auf die vorbezeichnete Weise von der Inspirationsgnade abgegrenzt werden, so daß sie den objectiven Offenbarungsinhalt von Schrift und Ueberlieferung da oder dort aufhellen und aus der bloßen Probabilität zur Gewißheit erheben könnte ohne jede Bereicherung desselben?

Darauf ist Folgendes zu antworten: Wenn die Unfehlbarkeitsgnade auch nicht lediglich auf die Wahrheit der Definition sich beschränken sollte, wenn sie selber in unwiderstehlicher Weise und nicht eine andere widerstehliche Gnade und der freie Menschenwille allüberall, wo es die Opportunität erheischt, diese Definition herbeiführen würde, also auch durch Erleuchtung des Sinnes und Klärung des Verständnisses eine wahre und eigentliche Gewißheit bezüglich der Definirbarkeit hervorrufen würde, so müßte diese Gewißheit immerhin eine objectiv begründete, also vernunftgemäß begründete Gewißheit sein. Wie oft war auf profanem Gebiete nicht schon der objective Sinn eines Buches, einer Textesstelle verborgen, also sensus implicitus, so daß er erst späteren Beurtheilern sich erschloß? Wie oft war derselbe nicht Gegenstand verschiedener Ansichten und Controversen, so daß der wahre Sinn als schwankend erschien bei einem solchen Zwiespalte der Commentatoren? Und dennoch konnte er einem objectiv blickenden Beurtheiler sich kennbar machen, also Kriterium seiner eigenen Wahrheit werden. In ähnlicher Weise konnte der objective Sinn der hl. Schrift oder Ueberlieferung in dem einen oder anderen Punkte dunkel geblieben oder controvers geworden sein, dennoch aber für ein klarer blickendes Auge sich kennbar machen und Erkenntnißgrund seiner eigenen Wahrheit werden. Durch bloße Gnadenimpulse ohne solchen Erkenntnißgrund ließe sich eine wahre und wirkliche Gewißheit nicht erzielen, eine Lösung

in diesem Sinne wäre keine Lösung und würde zudem nur auf einige Dogmen sich erstrecken, auf die anderen dagegen nicht, also bezüglich der letzteren immerhin noch den Dualismus der auf die lebende Autorität sich stützenden Gewißheit und der auf die todte Autorität sich stützenden und die Wechselvoraussetzung beider übrig lassen, ohne eine Hebung dieses Beweiscirkels auch nur in Angriff genommen zu haben.

Der positiv-gläubige Protestantismus hat keine lebende Autorität zur unfehlbaren Glaubensnorm sondern nur eine todte, sich selber nicht auslegende, die hl. Schrift nämlich. Der extremere Jansenismus, neuerdings als Revenant insofern wieder erschienen zur Bestreitung der Vaticanischen Beschlüsse, warf zwar nicht principiell eine lebende Autorität solch' unfehlbarer Art ab, wohl aber factisch, indem er für öcumenische Concilien und Entscheidungen Bedingungen aufstellte, deren Erfüllung oder Nichterfüllung einer äußerst dehnbaren, willkürlichen Schätzung unterlag. An die Stelle Einer todten Autorität von unfehlbarer Art: der hl. Schrift, setzte er deren zwei: die Schrift und die kirchliche Ueberlieferung. Für den gläubigen Protestantismus fiel also grundsätzlich, für den extremern Jansenismus thatsächlich der Wechselrapport von lebenden und todten Autoritäten als unfehlbaren Glaubensnormen und folglich auch der Wechselrapport zweier darauf sich gründenden Beweis- und Gewißheitsvermittlungen hinweg. Wie oft haben indessen die Vertreter beider nicht ihrerseits es auch versucht, bezüglich Eines und desselben Objectes von verschiedenen Gründen aus Beweise zu schaffen und Gewißheiten zu bilden, um sie sodann zusammenzuschließen und zu einem umfassenden Gesammtausdrucke zu bringen? Ist dieses kein falscher Beweiscirkel, dann ist auch der von ihnen verworfene oder gegenstandslos gemachte Wechselrapport von lebenden oder todten Offenbarungszeugen im Sinne des römischen Katholicismus kein solcher.

## IV. Die Lehrkirche und die Glaubenskirche.

1. Lebendige Glaubensregel im Sinne des römischen Katholicismus ist — die Kirche. Doch wie? Wird innerhalb desselben nicht fort und fort der Consens der unfehlbaren, lehrenden Kirche gestützt auf den Consens der glaubenden und umgekehrt? Wird nicht einerseits behauptet, als Dogma könne nur definirt werden und sei immer definirt worden, was allgemein überlieferter Glaube sei, andererseits aber, der Glaube der Laien, Priester müsse sich richten nach dem unausgesprochenen oder ausgesprochenen Consense der unfehlbaren, lehrenden Kirche, welche durch den Papst und die mit ihm in Vereinigung stehenden Bischöfe repräsentirt sei? Wird nicht die unfehlbare Lehrkirche zum Kriterium der Glaubenskirche gemacht und umgekehrt? Liegt also nicht wenigstens im Begriffe einer unfehlbaren Kirche ein unvermeidlicher, unheilbarer, in falschem Cirkel sich drehender Widerspruch?

Der extremere Jansenismus suchte einem solchen Widerspruche dadurch abzuhelfen, daß er den Unterschied der Glaubens- und Lehrunfehlbarkeit, der passiven und activen Unfehlbarkeit rücksichtlich ihres Trägers verwarf. Die Gläubigen in ihrer Gesammtheit sind ihm kraft des Auftrages Christi nicht bloß Träger der passiven sondern auch der activen Unfehlbarkeit, die Apostel und deren Nachfolger sind nur werkzeuglicherweise Träger der letztern. Die Gläubigen in ihrer Gesammtheit sind ihm die Urzeugen der christlichen Ueberlieferung, Bischöfe und Papst nur secundäre Zeugen derselben, indem sie nur definiren können, was in allen Kirchen des Erdkreises auf übereinstimmende Weise überliefert wurde; das endgiltige Urtheil über den ökumenischen oder nichtökumenischen Charakter von Concilien und Concilienbeschlüssen steht nicht diesen secundären Zeugen zu sondern den Urzeugen oder den Gläubigen in ihrer Gesammtheit, wiewohl diese letztere keine völlige, physische Gesammtheit sein muß, sondern auch eine annäherungsweise, moralische sein kann.

Dieser fortgeschrittene Jansenismus will dem Protestantismus gegenüber zwar das unfehlbare Lehramt der Kirche nicht im Principe preisgeben und ebensowenig das königliche Amt derselben, er will aber beide demokratisiren, und wenn er das hierarchisch-priesterliche Amt der Kirche nicht in ebenso klarer und entschiedener Weise demokratisiren will, so liegt hierin ein Mangel von Consequenz. Umgekehrt liegt jedoch darin, daß im Sinne der römisch-katholischen Anschauungsweise die Träger der passiven Unfehlbarkeit nicht zugleich Träger der activen sind, keinerlei Inconsequenz, keinerlei Widerspruch. Etwas Anderes ist nämlich ein Erkenntnißgrund, etwas Anderes ein Wirkungsgrund. Der consensus fidelium explicitus, wo er und soweit er factisch besteht, ist ein Erkenntnißgrund dafür, daß irgend ein Inhalt von Apostelzeiten her immer und überall gelehrt worden ist, daß ein allgemeiner Lehrconsens als ein Wirkungsgrund des allgemeinen Glaubensconsenses vorausgesetzt werden müsse; darin liegt nicht nur kein Widerspruch, darin offenbart sich vielmehr die vollste logische Uebereinstimmung.

2. Wenn indessen auch der Begriff der unfehlbaren Kirche als Einheit von Lehr- und Glaubenskirche keinen falschen, widerspruchsvollen Cirkel in sich selber beschreibt, so scheint doch der Begriff der unfehlbaren Lehrkirche als Einheit der römischen Kirche und der übrigen Kirchen einen solchen zu beschreiben und folglich auch der Begriff der von ihr unabtrennbaren Glaubenskirche. Die gesammte Lehrkirche soll durch ihr ökumenisches Zeugniß die Unfehlbarkeit des kirchlichen Oberhauptes, des römischen Bischofs stützen und dennoch wieder gestützt werden durch letzteren, die Glaubensdefinitionen des sichtbaren Oberhauptes der Kirche sollen unwiderruflich sein aus sich selber und nicht kraft der Zustimmung der Kirche und dennoch soll diese Zustimmung ihnen nie abgehen oder fehlen können, also wesentlich sein, indem die Kirche gemäß der Verheißung des hl. Geistes nie von den Höllenpforten überwältiget werden kann, also ihre Zustimmung nie versagen, nie in Häresie fallen kann.

Bei genauerer Erörterung erweist sich dieses Alles jedoch als bloßer Schein eines logischen Widerspruches. Es ist nämlich zum Ersten kein Widerspruch, daß Etwas an sich sein könne, ohne für uns zu sein, daß die Unfehlbarkeit des kirchlichen Oberhauptes ein Dogma an sich sein könne, den Charakter eines definirten für uns aber erlangt habe durch den Ausspruch des Vaticanischen Concils als einer öcumenischen Repräsentation der lehrenden Kirche; es ist dieses kein Widerspruch, wie immer das nähere Verhältniß der päpstlichen Unfehlbarkeit zur kirchlichen ex opinione theologica bestimmt werden möge, ob der Papst nur als unfehlbares Organ der gesammten Lehrkirche im Sinne eines gemäßigteren Papalsystems gefaßt werde, oder ob darüber hinaus auch als Quelle ihrer Unfehlbarkeit im Sinne eines strengeren Papalsystems. Es ist zum Zweiten auch kein Widerspruch, einerseits zu sagen: der hl. Geist wird dem kirchlichen Oberhaupte seinen Gnadenbeistand leihen in der Art, daß die kathedratischen Aussprüche desselben ohne Consens der Kirche das, was im Consense der Kirche von je und allezeit lag, was in Schrift und Ueberlieferung enthalten ist, irrthumslos und im Gewissen verpflichtend erklären können, und andererseits zu sagen: der hl. Geist wird den Organismus der Kirche durch die Wirksamkeit seiner Gnade erhalten, so daß der consensus ecclesiae accedens nie mangeln wird, welche Ausdehnung diesem consensus innerhalb des corpus fidelium oder selbst innerhalb des corpus episcoporum in quantitativer Hinsicht ex opinione theologica immer gegeben werden möge. Dieses logische Resultat ist zwar, wie alles Logische überhaupt, nur von negativer Art, nichtsdestoweniger aber für das Verständniß der Sache und für die Ausgleichung mancher dieselbe betreffenden Differenzen nicht belanglos, wie ohne detaillirte Entwicklung leicht ersichtlich sein dürfte.

## Dritter Abschnitt.

# Gewißheitsgrund des menschlichen und göttlichen Offenbarungsglaubens.

### I. Die Glaubwürdigkeitsgründe und der Glaube.

Nachdem zur Darlegung gekommen ist, daß die apologetischen Gewißheitsgründe, welche die Glaubwürdigkeit der Offenbarung constatiren, untereinander nicht einen quadratischen Cirkel darstellen, übrigt es weiter zu untersuchen, ob sie als Vorbedingungen des Glaubens mit dem Glauben selber nicht einen solchen darstellen. Dem scheint so zu sein, gleichviel ob dieser Glaube als menschlicher oder göttlicher Offenbarungsglaube genommen werde — ein Unterschied, dessen schwerwiegende Bedeutung bald klar werden soll. Auf der einen Seite steht nämlich die Erkenntniß von der Glaubwürdigkeit der vorchristlichen und christlichen Offenbarung und der hl. Schrift, Ueberlieferung und Kirche als unfehlbarer Glaubensmedien und Glaubensregeln und auf der anderen Seite der menschliche oder göttliche Glaube an dieselben. Auf der einen Seite, um das Nämliche auf einen kürzeren Ausdruck zu bringen, steht das apologetische Glaubwürdigkeitswissen, auf der anderen der Glaube. Nun soll das apologetische Wissen diesem Glauben, insbesondere dem göttlichen, einerseits vorausgehen und andererseits ihm doch nachfolgen, weil ihm, als dem Herrschenden, folgen, dienen. Es soll ihn bedingen und sich von ihm doch wieder bedingen lassen. Das Wissen soll eine ideelle, ja unter Umständen selbst eine zeitliche Priorität vor dem Glauben haben und doch letzterer wieder eine ideelle vor dem Wissen. Ist es nun nicht durch verschiedene moderne Wissenschaftsrichtungen zu einem förmlichen Axiom erhoben worden, daß diese Anschauung, die in der bekannten Formel: philosophia ancilla theologiae ihre Ausprägung und Zuspitzung fand, schon in rein logischer Hinsicht ein Gräuel sei?

Der hl. Augustin sagt de praedestinatione sanctorum c. 2: Quis non videat, prius esse cogitare quam credere?

nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum. Quamvis enim raptim, quamvis celerrime credendi voluntatem quaedam cogitationes antevolent moxque illa ita sequatur, ut quasi conjunctissima comitetur, necesse est tamen, ut omnia quae creduntur praeveniente cogitatione credantur: quamquam et ipsum credere nihil aliud est quam cum assensione cogitare. Non enim omnis qui cogitat credit, cum ideo cogitent plerique ne credant; sed cogitat omnis qui credit et credendo cogitat et cogitando credit. Auch der hl. Thomas — um nur den Fürsten der Scholastik anzuführen — unterscheidet strenge zwischen dem assensus fidei und der zu demselben hinführenden Erkenntniß (cogitatio, collatio discursiva, inquisitio) im Sinne der Augustinischen Formel: credere est cum assensione cogitare (S. th. 2, II qu. 1—2, De fide art. 1). So auch die späteren Scholastiker. So sehr sie aber einerseits die Priorität des Wissens vor allem Glauben betonen, so sehr heben sie andererseits auch hervor, daß beziehungsweise wieder aller und jeder vernünftige Glaube etwas Vollkommeneres ist, welchem das Wissen (die Glaubwürdigkeitserkenntniß) als Mittel dient, und daß er nicht bloß ein Resultat des Wissens ist, sondern auch des den Glauben befehlenden Willens, und daß in Folge dessen nicht einmal der natürliche Glaube seinem Causalwerthe und Verdienstewerthe nach schlechthin identisch ist mit dem Wissen und dem das Wissen miterzeugenden Willen, geschweige denn der übernatürliche Glaube. Liegt nun in diesem Allem ein im falschen Cirkel sich herumbewegender logischer Widerspruch? Nein! Denn es ist für uns ein alter Satz: was für uns das Spätere ist, kann an und für sich das Frühere sein.

### II. Der menschliche und göttliche Offenbarungsglaube.

1. Das apologetische Wissen muß ein auf festen Gründen ruhendes, zweifelloses Wissen sein, frei vom Widerspruch irgend eines falschen Cirkels, wenn ein fester, zweifelloser Glaube an die

positiv übernatürliche Offenbarung Gottes sich bilden und erhalten soll: das ist unser bisheriges Resultat. Ein solch' fester, zweifelloser Glaube an die positiv übernatürliche Offenbarung kann aber ein doppelter sein: ein menschlicher oder göttlicher, ein natürlicher oder übernatürlicher. Hat sich nämlich eine feste, zweifellose Vernunfterkenntniß gebildet bezüglich der Glaubwürdigkeit und Pflichtmäßigkeit der positiv übernatürlichen Offenbarung, dann kann auf rein vernünftige Weise ein dieser Erkenntniß entsprechender freier Glaubenswille und Glaubensact, ja Glaubenszustand entstehen (fides naturalis, acquisita). Es kann aber andererseits jene Vernunfterkenntniß durch göttliche Gnade auch eine Erhöhung erfahren zu einer übernatürlichen Erkenntniß, welche die Glaubwürdigkeit und pflichtmäßige Annahme der positiven Glaubensoffenbarung vorstellt, auf solche Weise dem übernatürlichen Glaubenswillen (affectus credulitatis, pia voluntas credendi) vorleuchtet und mit letzterem, falls er sich einstellt, den Anfang des göttlichen, übernatürlichen Glaubens ausmacht. Der menschliche, natürliche Offenbarungsglaube kann ein liebeförmiger Glaube werden und sofort auch verdienstlich wirken, *aber nur in der Richtung auf das natürliche Ziel hin* und dieses selbst, wenn er auch unter den Einflüssen einer relativ übernatürlichen, nachhelfenden Gnade zu Stande käme. Anders der göttliche, übernatürliche Offenbarungsglaube! Wenn er ein liebeförmiger wird, wirkt er nach biblisch-kirchlicher Lehre rechtfertigend und wird kraft der Rechtfertigung verdienstlich für die Erreichung des höheren, übernatürlichen Zieles. Ueberall da, wo die von Außen vorgelegte positive Offenbarung nur eine vermeintlich göttliche ist, kann lediglich ein menschlicher Glaube an dieselbe entstehen, kein göttlicher; denn die göttlich-übernatürliche Gnade Gottes kann nicht mitwirken zum Irrthume. Ueberall da aber, wo die von Außen vorgelegte positive Offenbarung eine wirklich göttliche ist, *kann* sich ein menschlicher und ein göttlicher Glaube an dieselbe zugleich bilden, *muß* aber nicht. Würden in solchem Falle die innerlichen, zum göttlichen Glauben hinwirkenden und ihn mitbewir-

kenden Gnaden von Gott vorenthalten, dann könnte nur ein menschlicher Offenbarungsglaube sich bilden ohne einen göttlichen; dieses wird von Seiten der kirchlichen Theologen nicht als Regel vorausgesetzt und ist als solche auch nicht vorauszusetzen. Stehen im obigen Fall jedoch die entsprechenden innerlichen Gnaden dem Subjecte zu Gebote, dann kann mit Hilfe derselben ein göttlicher Offenbarungsglaube sich bilden *ohne einen actuell verschiedenen menschlichen* Offenbarungsglauben, welcher ihm vorausgehen oder ihn begleiten würde, oder er kann *über* oder *mit* einem solchen gemeinsam sich entwickeln und fortbethätigen. Suchen wir dieses Urtheil nun auf historisch-kritische Weise zu erwahren!

2. Daß ein menschlicher Offenbarungsglaube dem göttlichen vorausgehen und zur Seite gehen *müsse*, haben zunächst manche Theologen festgehalten, ohne dieselben als *verschiedene Acte* zu betrachten. So Duns Scotus, Durandus, Occam, G. Biel, Michael Medina u. A.

Mit Berufung auf das Wort des hl. Augustin: Ego evangelio non crederem nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritatis (contra epist. Manichaei fundam. c. 5) erklärt es Duns Scotus als gewiß, daß man dem Evangelium rein menschlicher Weise (fide acquisita) nur glaube auf die Autorität der Kirche hin, ähnlich wie auf die Autorität anderer glaubwürdigen Zeugen hin.[1]) Inwiefern schenkt man auf solche Weise aber der Kirche und ihren Ueberlieferungen Glauben? Als einer rein geschichtlichen oder als einer vom hl. Geist geleiteten, unfehlbaren Autorität? Vernunftgründe sprechen für Beides, also kann auch der rein menschliche oder erworbene Glaube auf Beides gehen. Duns Scotus sucht auch wirklich eine göttliche Leitung der Kirche nicht bloß aus Schriftgründen (insbesondere der dem Petrus gegebenen Verheißung Luc. 22, 32), sondern den Juden und Muhammedanern gegenüber auch aus geschichtlichen Gründen zu erweisen.[2]) Ueber den erworbenen Glauben hinaus gibt es indessen

[1]) In III dist. 23 n. 3—4.
[2]) Prol. in sent. q. 2 n. 9.

auch einen eingegossenen (fides infusa) und eine Erhöhung des ersteren durch den zweiten. Der rein menschliche Glaubensact gewinnt diese Erhöhung dadurch, daß er durch die Gnade zu einem übernatürlichen Acte gesteigert wird, bleibt aber trotzdem Ein und derselbe Act; von der niederen Theilursache her hat dieser Act eine blos menschliche, von der höheren Theilursache her eine übernatürliche Gewißheit. [1])

Durandus verlangt wie Duns Scotus einen erworbenen Glauben zur Bethätigung des eingegossenen und zwar ausdrücklich unter Hinweisung auf die oben citirten Worte des hl. Augustin einen solchen, welcher eine göttliche Leitung der Kirche und um ihretwillen erst die hl. Schriften annimmt. [2]) Es ist aber nicht klar, ob die durch Vernunftgründe erkannte göttliche Autorität der Kirche Theilmotiv des göttlichen Glaubens oder vorlegendes Medium, Vorbedingung desselben sein soll; im ersteren Fall würden vielleicht wie bei Duns Scotus die fides acquisita und infusa Einen Act zusammen bilden, im zweiten Falle aber ohne Zweifel zwei Acte.

Entschiedener im Scotistischen Sinne lautet die betreffende Lehre von W. Occam [3]) und Gabriel Biel. Der eingegossene Glaube ist nach Letzterem zwar unterschieden vom erworbenen, weil er im unmündigen Täufling vorhanden sein kann ohne diesen; einen Act des Glaubens kann er jedoch nicht bewirken ohne diesen. Ein Act des Glaubens kann nur hervorgerufen werden auf das Wort eines glaubwürdigen Zeugen hin, um bei fortgesetzter Bethätigung ein zuständlicher Glaube der erworbenen Art (habitus fidei acquisitae) zu werden. Falls er wirklicher

[1]) In III sent. dist. 23 n. 14—15, wo es u. A. heißt: „Quod requiratur fides infusa non solum propter intensionem actus sed etiam propter assensum et certitudinem, patet quia hoc non potest esse a fide acquisita scilicet firmus assensus . . . .“

[2]) In III sent. dist. 25 q. 3 n. 4, wo es z. B. heißt: „Assensus dependens ex approbatione ecclesiae est acquisitus, ergo fides infusa non sufficeret ad credendum articulos in evangelio contentos, si non concurreret notitia ex approbatione ecclesiae.“

[3]) Quodl. III q. 7, in III sent. q. 8.

und nicht bloß vermeintlicher Weise eine göttliche Offenbarung zum Objecte hat und ein in der Taufe eingegossener Glaube ihm vorausgeht, kann aus beiden als Theilursachen ein der Gewißheit nach höher stehender, nicht bloß graduell, sondern wesentlich höherstehender Act des Glaubens erweckt werden. Dieser Act ist dann ebensowohl ein Act des erworbenen wie des eingegossenen Glaubens, trotzdem aber Ein Act. Sofort ist jeder Act des göttlichen, theologischen Glaubens nur ein erhöhter Act des menschlichen Offenbarungsglaubens, der auf die Glaubwürdigkeit der biblischen Bücher und der dieselben überliefernden und approbirenden Kirche hin erworben wird. Der habitus fidei acquisitae und infusae sind also vierfach unterschieden:

a) Der erstere kann auf natürliche Weise erworben werden durch Wiederholung einzelner Acte, der zweite ist übernatürlich eingegossen;

b) der erstere kann sich bethätigen ohne den zweiten, umgekehrt nicht;

c) der erstere kann je nach Verschiedenheit der Objecte sehr verschieden sein, der zweite ist immer nur Einer;

d) der erstere kann auf Wahres und Falsches gehen, der zweite nur auf Wahres. [1]) Dieser Ansicht folgt auch der Franziskaner Michael Medina. [2])

---

[1]) In III sent. dist. 23 q. 2, wo es z. B. heißt: „Nec est alius actus fidei infusae et acquisitae sed ad eundem actum concurrit utraque fides. Et licet fides acquisita actum producere posset sine infusa et non econverso: non tamen posset producere actum ita perfectum et intensum ac firmum sicut cum infusa“ (ibid. art. 1 edit. Brix. 1574 p. 228.): „Habitus fidei infusae . . . perficit animam in actu secundo quia cum fide acquisita et potentia causat perfectiorem actum credendi et quantum ad actus substantiam et quantum ad intensionem et quantum ad assentiendi firmitatem“ (ibid. art. 3 p. 231). Diese Sätze haben sowohl Geltung im Sinne der ersten daselbst vorgeführten Meinungen, wornach der Glaube den einzelnen Artikeln auf Autorität hin zustimmt, als der zweiten, wornach er ihnen um ihrer selbst willen zustimmt, worüber später.

[2]) De recta in Deum fide 1564 l. V c. 11.

Die genannten Männer — vielleicht selbst Durandus mit-eingeschlossen — charakterisiren sich durch eine eigenthümliche Fassung des göttlichen Glaubens, ohne zu lehren, daß jeglichem Acte desselben ein hievon verschiedener Act des menschlichen Glaubens stets zur Seite gehen müsse. Sie nehmen an, der göttliche Glaube sei ein Erzeugniß zweier gesondert wirkender Kräfte, nämlich der menschlichen Vernunft- und Willenskraft und einer göttlich eingeflößten Kraft. Wir können hierin nur eine Anticipation der späteren, besonders seit Molina in den Jesuitenschulen vertretenen Lehrrichtung erblicken, welche behauptet, daß auf dem Gebiete der unfreien und freien, der natürlichen und übernatürlichen Wirksamkeit die geschöpfliche und die göttliche Kraft Ein und denselben Act als gesonderte Agentien bewirken, während die entgegengesetzte, von der strengen Thomistenschule vertretene Lehrrichtung die geschöpfliche Kraft durch eine ihr eingeflößte göttliche Kraft (per virtutem applicantem ad agendum) in werkzeuglicher Weise zur Hervorbringung jenes Actes bewegt werden läßt. Außerdem nehmen die genannten Männer an, der göttliche Glaube als Act genommen bilde nur eine Erhöhung des menschlichen Glaubens und sei im Unterschiede vom letzteren nur der Art und Weise nach (quoad modum) übernatürlich, nicht dem Wesen nach (quod substantiam). Dieser Lehrweise haben sich im fünfzehnten und sechzehnten Jahrhundert selbst einige strenge Thomisten, z. B. Capreolus, Cajetan, Dominikus Soto, angeschlossen, während die von den meisten, namentlich den späteren Theologen vertheidigte Lehrweise das Gegentheil vertritt und — mit Recht. Mit Recht aus dem Grunde, weil gemäß der Schriftlehre und der gegenüber dem Pelagianismus und Semi-pelagianismus festgestellten Kirchenlehre der göttliche Glaube nicht bloß durch die Art seiner Erzeugung und Entstehung und nicht bloß dem Grade nach den menschlichen Glauben überragt, sondern überdieß und vorzüglich durch eine dem letzteren immer und unter allen Umständen unerschwingliche Leistungskraft, die ihn befähiget, Keim und Wurzel der Rechtfertigung zu werden

und dem übernatürlichen Seligkeitsziele uns entgegenzutragen, so daß er von *specifisch*-höherer und sofort auch von *wesentlich*-höherer Beschaffenheit ist. Würde der göttliche Glaube den menschlichen nur durch größere Intensität, Festigkeit und durch Irrthumslosigkeit übertreffen, dann würde er uns *nicht nothwendig, also nicht seinem specifischen Wesen nach* über das natürliche Seligkeitsziel hinaus dem übernatürlichen Seligkeitsziele entgegenführen. [1]) Wenn wir genauer blicken, wollen manche der oben bezeichneten Männer, namentlich Duns Scotus, im Grunde ebenfalls nichts Anderes lehren. Wie aus der Gesammtanlage ihrer Systeme und aus manchen Einzelnäußerungen erhellt, sind sie weit entfernt von der Ansicht, daß die natürlichen Kräfte des Menschen trotz der größten Anstrengungen und der günstigsten Umstände je heilskräftige Acte des Glaubens, der Liebe erwecken und vermittelst ihrer zum Endziel der beseligenden Schauung hindurchdringen können. Wenn sie da oder dort lehren, daß der göttliche Glaube seinem Wesen nach natürlich und nur der Thätigkeitsweise nach übernatürlich sei, dann rechnen sie zum Wesen desselben nur das, was ihm *gemeinsam* ist mit dem menschlichen Glauben, nicht aber die specifische Thätigkeitsweise desselben. [2]) Da jedoch nicht bloß das Allgemeine, sondern auch die specifischen Unterschiede das Wesen eines Objectes bestimmen und zu dessen Wesensbegriffe gehören, so ist es schon aus logischen Gründen nahegelegt, ja gefordert, die Art und Weise, durch welche der göttliche Glaube als Act sich vom menschlichen unterscheidet, als eine wesentliche (modus essentialis) zu *fassen* und dem entsprechend auch — *zu bezeichnen*.

3. Duns Scotus, Occam, G. Biel, Mich. Medina, wie gezeigt worden, haben nur die Anschauung vertreten, daß der göttliche Glaubensact eine Erhöhung des menschlichen bilde, keines-

---

[1]) Vergl. Suarez de gratia l. II c. 4—9, J. Lugo de fide disp. IX sectio II.

[2]) Vergl. die Bemerkungen von Suarez ibid. c. 4 n. 6—9.

wegs aber die Anschauung, daß er einen von ihm verschiedenen, abgesonderten Act des rein menschlichen Glaubens zur Voraussetzung und zur ständigen Begleitung, so zu sagen zum Doppelgänger habe. Dieser letzteren Anschauung huldigt J. Granado, welcher sie folgendermaßen motivirt: Wenn die göttlichen Glaubensacte sich ohne menschliche bethätigen würden, dann ließe sich die Thatsache nicht erklären, daß durch Uebung die Leichtigkeit ihrer Bethätigung zunimmt, daß sie ferner innerlich wahrgenommen und durch Erinnerung wieder vergegenwärtigt werden können. [1]) G. Vasquez ist sogar der Ansicht, daß nach dem allgemeinen Dafürhalten der Theologen diese beiderlei Acte zu unterscheiden und deren Untrennbarkeit anzunehmen sei; stützen sich die menschlichen Acte auf das Zeugniß des Predigers oder des Papstes oder der durch ein Concil redenden Kirche, so stützen sich die göttlichen Acte auf das Zeugniß Gottes; wo immer die erstern ausgeübt werden, verweigere Gott zu letztern seine Gnade nicht. [2])

Ebenso huldigen auch Sylvester Maurus und Christophorus Raßler der Meinung, der menschliche Glaube an irgendeinen Artikel gehe regelmäßig dem göttlichen Glauben voran, doch sei es nicht nothwendig, daß bei fortgesetzter Wiederholung des letztern immer auch der erstere sich wiederhole. [3])

Diese Lehre entbehrt indessen aller probehaltigen Kraft. Die durch fortgesetzte Uebung des göttlichen Glaubens erwachsende größere Leichtigkeit der Bethätigung muß nicht als Resultat der bloß menschlichen Thätigkeit begriffen werden, sie kann auch begriffen werden als Resultat der im göttlichen Glauben wirkenden menschlichen und der mit ihr oder durch sie wirkenden göttlichen

[1]) In S. 1, II controv. IV disp. IV n. 12.

[2]) Comment. in S. th. introd. q. 1 art. 1 n. 10 und in 1. II disp. 201 cap. 2, wo er sagt: »Ex communi sententia theologorum hi duo assensus distinguendi sunt atque ita connexi, ut posito priori illo, quo credimus proponenti mysteria, statim concedatur posterior..«

[3]) Sylvester Maurus opus theologicum 1687 lib. VII q. 116 n. 6—8, Christof. Rassler de ultima resolutione fidei 1696 n. 240—2. 250.

Thätigkeit; die Acte desselben können durch innerliche Reflexion wahrgenommen werden, wenn auch deren übernatürlicher Charakter sich der Reflexion entzieht und nur durch die positive Offenbarungsquelle seiner Existenz noch beglaubigt wird.[1])

4. Welches wird weiterhin nun das sachliche Verhältniß des menschlichen und göttlichen Offenbarungsglaubens sein? Worin werden sie beide identisch sein und worin in specifischer, wesentlicher Weise unterschieden? Werden sie auch ihrem Beweggrunde nach (motivum propter quod, objectum formale) specifisch oder wesentlich unterschieden sein? Ueberragt der göttliche Offenbarungsglaube den menschlichen nur dem wirkenden Grund nach, der Gewißheitskraft und Unfehlbarkeit nach, sowie rücksichtlich seiner Veranlagung und Hinordnung auf das übernatürliche Seligkeitsziel oder auch seinem Beweggrunde, seinem Gewißheitsgrunde nach? Basirt ihr specifischer, wesentlicher Unterschied in letzter Instanz etwa auf einer Verschiedenheit dieses ihres Gewißheitsgrundes? Welcher Charakter kommt in dieser Beziehung insbesondere denjenigen Gründen zu, die wir bis jetzt als apologetische Gewißheitsgründe für die Glaubwürdigkeit der positiven Offenbarung Gottes und als Vorbedingungen des menschlichen und des göttlichen Glaubens an dieselbe kennen gelernt haben? Die apologetischen Gründe sind sehr verschieden und sehr wechselnd je nach der Verschiedenheit der Individuen und ihrer Bildungsstufen; der menschliche und göttliche Offenbarungsglaube hat aber durchgehends und immer die Autorität des Zeugen zum Motive. Sind und bleiben die apologetischen Gründe nun bloße Vorbedingungen dieses beiderseitigen Glaubens oder werden sie auch Gewißheits-

[1]) Mit Recht sagt in dieser Beziehung Suarez: »De veritatibus ipsis revelatis licet praecedere possit fides acquisita quia hoc pendet ex voluntate credentis, non est tamen per se neque ut causa per se neque ut conditio, quia statim ac homo judicat esse credibile, quod sufficienter proponitur, potest si velit cum auxilio divino, quod praesto est, immediate assentire revelatis fide infusa« de fide disp. III sectio XII n. 13. Vergl. de gratia lib. II c. 10 n. 4—6, c. 11 n. 34. Ebenso J. Lugo de fide disp. I sectio IX.

gründe des einen und des andern? Und wenn es im vorhinein schon keinen Zweifel erleidet, daß sie als Theilgründe eintreten in den Beweg- oder Gewißheitsgrund des menschlichen Offenbarungsglaubens, wie? treten sie als solche auch ein in den Beweg- oder Gewißheitsgrund des göttlichen Offenbarungsglaubens? Würde der göttliche Glaube in solchem Falle nicht rationalisirt? Und wenn der göttliche Glaube dem Inhalte der Offenbarung beistimmt um der Autorität (Wahrhaftigkeit und Allwissenheit) Gottes und um der Thatsache seiner Offenbarung willen, auf welchen Grund hin stimmt er diesen beiden wieder bei? Stimmt er etwa der Autorität Gottes bei um der Offenbarung Gottes willen, wie eine weitverbreitete Lehrrichtung will, oder um ihretwillen? Und weßhalb der letztern? Etwa auf die vernünftigen Glaubwürdigkeitsgründe hin, sofern sie eine Offenbarung Gottes an uns (revelatio mediata) bilden, aufgefaßt und ergriffen im Lichte der Gnade? Welches ist also der letzte Gewißheitsgrund des göttlichen Offenbarungsglaubens (ultimum in quod resolvitur fides divina) im Verhältniß zum menschlichen?

## III. Lehre vom Gewißheitsgrunde des göttlichen Glaubens in altchristlicher Zeit.

Die Väter vertheidigten besonders dem Gnosticismus und Manichäismus gegenüber die Uebernatürlichkeit und Göttlichkeit des Glaubens. Die verschiedenen Träger dieser beiden Richtungen rühmten sich einer höheren Weisheit über den positiven Offenbarungsglauben hinaus. Sie rühmten sich eines höheren Wissens der Pneumatiker über den Autoritätsglauben der Psychiker hinaus. Ihnen gegenüber war es das Doppelbestreben der Väter, einerseits dem positiven Christenglauben eine höhere Kraft und Verdienstlichkeit in Vergleich zu aller menschlichen Vernunftweisheit zu sichern und andererseits in Erfüllung des apostolischen Auftrages (I. Petr. 3, 15) das falsche Wissen durch ein wahres Wissen, welches jenem Glauben entweder in vorbereitender Weise vorzugehen oder in

schützender Weise zur Seite zu gehen oder sich aus demselben zu entwickeln hat, der Ohnkraft zu überliefern und zu überwinden. Und was faßten und bezeichneten sie als den festen, unwankenden Grund dieses Glaubens, der da Gewähr ist für das durch Christus uns erworbene Heil und Lebenserbe? Die Untrüglichkeit Gottes oder die Offenbarung Gottes im äußern Lehrworte der hl. Schrift und der Kirche oder die Offenbarung Gottes im innern Lichte der Gnade? All' dieses zusammen, jegliches in seiner Weise. Auf Untersuchungen aber hierüber, welche dieser Gründe den Charakter von nicht blos wirkenden oder vorbedingenden Gründen, sondern von Beweggründen des göttlichen Glaubens haben und insbesondere von letztentscheidenden Beweggründen desselben, sind die Väter und Kirchenschriftsteller der altchristlichen Zeiten nicht eingegangen. Allerdings haben sie da und dort hervorgehoben, daß der göttliche Glaube keine Heilsverdienstlichkeit gewinnen könnte, wenn er durch Vernunftgründe erzwungen würde; andererseits geben sie indessen auch zu erkennen, daß er trotz seiner Heilsverdienstlichkeit, ja gerade um seiner Heilsverdienstlichkeit willen kein unvernünftiger, grundloser Glaube sein könne, ohne sich auf die Frage über den letzten Grund desselben weiter einzulassen. Wie Vieles hat der hl. Augustin nicht geschrieben über Natur und Beschaffenheit des Glaubens? Ist er nicht der Urheber der später so viel erörterten Unterscheidung des credere Deo, Deum, in Deum? Doch selbst überall da, wo er ausführlicher vom Glauben redet, wie z. B. in der Abhandlung de utilitate credendi, in welcher er gegen die manichäische Lehre auftritt, daß der religiöse Glaube auf innere, evidente Vernunftgründe selbst bezüglich der größten Geheimnisse sich stütze, ferner in libro de videndo Deum, de fide eorum, quae non videntur u. s. w., ist er in solche Untersuchungen nicht eingegangen. Auch in den gegen den Semipelagianismus gerichteten Schriften, die doch eigentlich die Begründung des heilserforderlichen, heilsbringenden Glaubens zum Gegenstande haben, ist er solchen Untersuchungen ferne geblieben. Ebensowenig haben die Theologen der vormittelalter-

lichen Zeit die nicht bloß nächsten, sondern letzten Gewißheitsgründe des göttlichen Offenbarungsglaubens in genauere Erörterung gezogen.

## IV. Mittelalterliche Theorien vom Gewißheitsgrunde des göttlichen Glaubens.

Erst von mittelalterlichen Zeiten an wurde es Sitte, das philosophische und theologische Wissen einerseits in mehr systematische Formen zu bringen, andererseits bis in's einzelnste Detail hinein zu artikuliren und jeglichen der artikulirten Lehrpunkte nach den verschiedensten Seiten hin zu wenden und der mannigfaltigsten Beleuchtung auszusetzen. Namentlich vom dreizehnten Jahrhundert an kam diese Sitte in den Commentaren zu den aus dem Arabischen und Griechischen in's Lateinische übertragenen Aristotelischen Schriften und in den Commentaren zu den Sentenzen des Lombarden und in theologischen Summen zur allseitigsten und markirtesten Ausprägung. Jetzt erst drängten sich die Fragen über den letzten Gewißheitsgrund des theologischen Glaubens mehr und mehr in den Vordergrund der Verhandlungen, um so oder anders lautende Beantwortungen zu finden. Scizziren wir die Hauptantworten!

### J. Scotus, Abälard, Raymundus Lullius.

1. Scotus Erigena will den Schrift- und Kirchenglauben nicht erschüttern, nur tiefer fassen durch die Speculation. Die Vernunft ist mit der Natur und Zeit aus dem Princip aller Dinge hervorgegangen und nahm ursprünglich durch das ihr eingegossene Licht an der göttlichen Weisheit Theil. Dieses Licht wurde durch die Ursünde getrübt, leuchtete aber durch den göttlichen Logos mehr und mehr wieder auf. Zunächst leuchtete es auf in der gotterleuchteten Vernunft der hl. Gottesmänner, welche die ihnen erschlossenen Offenbarungen in den hl. Schriften niederlegten und der Nachwelt überlieferten, und leuchtet durch ein uns eingesenktes Licht auch in unserer Vernunft fort, so daß sie die

Göttlichkeit dieser Offenbarungen zu erkennen, ihren tieferen Geheimsinn vermittelst einer nicht bloß buchstäblichen, sondern mystisch-allegorischen Auslegungsweise zu enthüllen und die in denselben enthaltenen Geheimnisse, namentlich das Trinitätsgeheimniß, zu erforschen, wenn auch ihrer Ungründlichkeit halber nicht auszuforschen vermag. Der Sache nach ist also die Vernunft früher als die Autorität. Diese ist aus der wahren Vernunft hervorgegangen und hatte ursprünglich die letztere wie zur sachlichen so zur zeitlichen Voraussetzung. Aus der wahren Vernunft hervorgegangen bildet sie hinwieder aber auch die zeitliche Voraussetzung und Grundlage für die Vernunft, welche sich an ihr zu entwickeln und zum Verständnisse der göttlichen Dinge emporheben soll.[1]) Scotus Erigena betrachtet also die Glaubensoffenbarung der Schrift und Kirche, sowie er sie auffaßt und auslegt, als göttliche Offenbarung, jedoch nur als zeitlich später hervorgetretenes Moment der allgemeinen Gottesoffenbarung. Sie gilt ihm als göttliche Offenbarung, weil sie sich unserem Geiste inhaltlich als wahr bezeugt; insofern, aber nur insofern kommt ihr göttliche Autorität zu, welcher demüthige Unterwerfung gebührt. Der Offenbarungsglaube ist seinem Wesen und seinem Beweggrunde nach kein supranaturalistischer in der

---

[1]) »Magister. Rationem priorem esse natura, auctoritatem vero tempore didicimus. Quamvis enim natura simul cum tempore creata sit, non tamen ab initio temporis atque naturae coepit esse auctoritas. Ratio vero cum natura ac tempore ex principio rerum orta est. Discipulus. Et hoc ipsa ratio edocet. Auctoritas siquidem ex vera ratione processit, ratio autem nequaquam ex auctoritate. Omnis enim auctoritas, quae vera ratione non approbatur, infirma videtur esse. Vera autem ratio, quoniam suis virtutibus rata atque immutabilis munitur, nullius auctoritatis adstipulatione roborari indiget. Nil enim aliud mihi videtur esse vera auctoritas nisi rationis virtute reperta veritas et a s. patribus ad posteritatis utilitatem literis commendata. Sed forte tibi aliter videtur. Magister. Nullo modo. Ideoque prius ratione utendum est in his, quae nunc instant ac deinde auctoritate.« De divisione naturae I n. 69.

eigentlichen Bedeutung dieses Wortes, sondern ein gnostisch-theosophischer Glaube.

2. Nach Abälard ist der positive Offenbezeugungsglaube wie aller und jeder positive Glaube ein Festhalten dessen, was nicht erscheint (existimatio rerum non apparentium). Falls er nicht irgendwie — verschieden je nach der Fassungskraft der Einzelnen — auf vernünftige Glaubwürdigkeitsgründe hin zu Stande kommt, ist er voreilig, leichtfertig. Soll er sich verfestigen, so hat er durch die Feuerprobe des Zweifels und der abwägenden Prüfung hindurchzugehen; ob dieser Zweifel jedoch ein bloß probeweiser sein könne oder ein ernstlicher sein müsse, ob ein nothwendiger Durchgangspunkt zu allem und jedem festen Autoritätsglauben, also auch zu dem des gemeingiltigen Bewußtseins und nicht nur zu dem des wissenschaftlichen Bewußtseins, wird nirgends klar unterschieden und der Gefahr des Irrthums somit keineswegs gewehrt. Dem Beweggrunde nach ist der positive Offenbarungsglaube bloßer Vernunftglaube, indem er auf Vernunftgründe hin die Untrüglichkeit und Offenbarung Gottes und um derentwillen den Inhalt der Offenbarung ergreift und festhält, also lediglich in die Glaubwürdigkeitsgründe der Vernunft sich auflöst. Was er festhält, das hält er nicht fest, weil Gott gesprochen, sondern weil er durch zwingende Gründe hiezu vermocht und getrieben wird. Ein solcher Glaube ist unterschieden vom Glauben Abrahams, welcher gegen Hoffnung auf Hoffnung glaubte und nicht die Möglichkeit der Natur, sondern die Wahrhaftigkeit des Verheißenden in Berücksichtigung zog. Nichtsdestoweniger kann ein solcher Glaube aber doch verdienstlich werden, wenn die Liebe ihm nachfolgt ähnlich wie der durch Wunder abgenöthigte Glaube der beiden Apostel Thomas und Paulus.[1])

[1]) Als Belegstellen hiezu vergl. die Sätze der introductio in theologiam l. II c. 3 (opera Abaelardi edit. Amboes 1616 p. 1060—62), wo es u. A. heißt: „Nec quia Deus id dixerat creditur sed quia hoc sic esse convincitur, recipitur. Distinguitur itaque fides talis a fide

Wie der positive Offenbarungsglaube dem Beweggrunde nach ein rein menschlicher ist, so auch dem Endziele nach der Lehre Abälards zufolge. Die menschliche Vernunft vermag die göttliche Dreipersönlichkeit nicht bloß auf äußere Glaubwürdigkeitsgründe hin zu beweisen, sondern auch auf innere Gründe hin, von jeder positiven Offenbarung völlig abgesehen. Allerdings vermag sie die nach Außen hin gehenden Offenbarungen des dreieinigen Gottes, insbesondere also die historischen Geheimnisse des Christenthums, wie die Incarnation, die Sacramente, die Fleischesauferstehung, nicht aus inneren Gründen zu constatiren;[1]) das ihnen zu Grunde liegende Geheimniß der Trinität, das Grundgeheimniß des Christenthums, kann sie indessen aus inneren Gründen schon zu fester Gewißheit erheben, obgleich in diesem Leben nicht zu einer intuitiven und noch weniger zu einer comprehensiven, allbegreifenden. Die positive Offenbarung des Christenthums eröffnet uns sofort keine die allgemein-menschliche Offenbarung überragende Perspective, sie steckt unserm Erkennen, Hoffen und Lieben kein höheres

Abrahae, qui contra spem in spem credidit nec naturae possibilitatem sed promittentis attendit veritatem. At nunquam si fidei nostrae primordia statim meritum non habent ideo ipsa prorsus inutilis est judicanda, quam postmodum charitas subsecuta obtinet quod illi defuerat. Nam quam multi, cum his quae praedicabantur non crederent, ipsarum exhibitione rerum et magnitudine miraculorum credere sunt compulsi. Quod de apostolo etiam Thoma, cum de resurrectione Domini dubitaret, factum esse cognoscimus. Sic et in Pauli conversione gestum videmus.« In welchem Sinne wird der Glaube Abrahams hier in Gegensatz gebracht zu dem auf zwingendem Grunde sich stützenden Offenbarungsglauben? Nahm jener Glaube die Wahrhaftigkeit des Verheißenden etwa nicht auf Gründe hin an? Vielleicht aber nur auf äußere Vernunftgründe hin, so daß er nicht den Inhalt der Verheißung, nicht die Möglichkeit der Natur mit in Rechnung zog und deßhalb ein bloßer Glaube auf Hoffnung gegen Hoffnung blieb? Dieses ist nicht klar gleich so vielem Andern in Abälards Glaubenslehre, wie Hermann Reuter (Geschichte der religiösen Aufklärung des Mittelalters 1875 I, 239) mit Recht hervorhebt.

[1]) Introductio in theologiam ibid. p. 1061, theologia christiana (Martene thesaurus anecdotorum T. V) l. II p. 1212.

Endziel; sie bildet nur eine neue Weise, uns das von Vernunftwegen gesteckte Endziel zu vergegenwärtigen, leichter und allgemeiner erreichbar zu machen und hat nur insofern den Charakter der — Gnade.[1]) Da indessen der Optimismus des Abälard'schen Systems keine Wahlfreiheit Gottes zuläßt, so kann diese äußerliche Gnade nicht als eigentliche Gnade gelten, so daß selbst die Pelagianische Anschauung überboten wird. Sofort kann auch der Glaube, welcher die positive Offenbarung des Christenthums ergreift und festhält, uns kein anderes und höheres Erkenntniß- und Willensziel in Aussicht stellen, als die demselben fremdgebliebene Philosophie des Heidenthums; die großen Philosophen des Heidenthums standen mit den Propheten des alten Testamentes nicht auf ungleicher, sondern gleicher Linie. Sie kannten bereits das Grundgeheimniß des Christenthums, ohne es jedoch in weitere Kreise zu tragen, was erst dem letztern vorbehalten war. Besonders im „dialogus inter philosophum Judaeum et christianum" ist dieses der bewegende Grundgedanke. Und wie dem Endziele nach, ist und bleibt der Offenbarungsglaube auch dem wirkenden Grunde nach ein rein menschlicher Glaube, welcher an der Hand der äußern Offenbarung zu einem heilskräftigen Glauben sich gestalten und ohne besondere, neue Gnade zur rechtfertigenden Liebe und deren Bethätigung in guten Werken fortschreiten kann.[2]) Der Beweggrund des Offenbarungsglaubens hat sofort nach Abälard auch rücksichtlich des Endzieles, zu welchem er hinbewegt, und rücksichtlich der Kraft, womit er festgehalten wird, keinerlei übernatürlichen Charakter im engern und strengern Sinne des Wortes; also weder als solcher noch den beiden genannten Beziehungen nach.

3. Aehnlich verhält es sich mit der Lehre des Raymundus Lullius, nur daß diese dem Optimismus einen viel weiter gehen-

[1]) Epistola ad Romanos l. IV c. 9 (Amb. p. 652–4).

[2]) Ibid. Vergl. H. Hayd, Abälard und seine Lehre, 1863 S. 311—13, A. Stöckl, Gesch. der Phil. des Mittelalters I § 78.

den Apriorismus und außerdem ein Ingrediens von Theosophismus beimischt. Der Glaube erscheint hier nur als Disposition des Erkennens, ist folglich eine nothwendige Vorbedingung für alles Erkennen; doppelt bei Ungebildeten. Rein als Glaube ist er Sache eines grundlosen Willens, also leicht dem Irrthume ausgesetzt, wenn gleich da oder dort der Wahrheit zufallend und das vorausnehmend, was die Vernunft alsdann mit nöthigenden Gründen beweisen kann. Kraft solcher Gründe — durch Anwendung der „großen Kunst" — kann die Vernunft a priori nahezu Alles beweisen, was im Himmel und auf Erden ist, also auch die Geheimnisse des Christenthums, vor Allem die Trinität, dann die Schöpfung einer besten Welt, die Vollkommenheit des Urstandes, die Vererbung der Ursünde, die Neuschaffung der Menschheit durch einen gottmenschlichen Erlöser und dessen stellvertretendes Opfer, die Höllenfahrt, Auferstehung, Himmelfahrt desselben u. s. w. All dieses vermag die Vernunft mit aprioriſcher Nothwendigkeit aus der Idee des allvollkommenen Wesens und der vollkommensten Welt zu beweisen und findet hintennach das Christenthum als factischen Beleg jener Nothwendigkeit. Wie der Supranaturalismus der Offenbarung, so erscheint hier der Supranaturalismus des Glaubens rücksichtlich seines Beweggrundes, seiner Kraft und seines Endzieles als preisgegeben im Principe.[1])

### Albert der Gr. und Thomas v. A.

1. Albert der Große faßt nicht bloß die unerschaffene Wahrheit als solche, sondern die unerschaffene Wahrheit, sofern sie

[1]) Die übersichtlichste Darstellung dieser Lehre enthält liber contemplationis IV dist. 36 de arbore fidei et rationis (opera Moguntiae 1742 T. X). Hier wird z. B. c. 244 n. 3 gesagt: »Duae sunt viae per quas anima hominis se sinit duci et dirigi, quarum una est fides et alia ratio . . . . Intelligentia, quam anima habet per voluntatem potest esse vera et falsa, quia per nimiam voluntatem credit se intelligere id quod non intelligit sed intelligentia quam anima habet per rationem necessario oportet quod semper sit vera, quia nisi esset vera ratio non esset in sua virtute.« Vergl. A. Stöckl ebend. § 245—50, H. Denzinger: vier Bücher über rel Erk. I, 346—353

durch geſchöpfliche Zeichen ſich ausſpricht, als Motiv des göttlichen Glaubens. Gott glauben (credere Deo) heißt ſoviel, als der durch ſolche Zeichen ſich kundgebenden erſten Wahrheit glauben.[1]) Ohne Zweifel gelten die geſchöpflichen Wahrheiten, ſoferne ſie Zeichen der erſten, unerſchaffenen Wahrheit ſind, hier nicht bloß als Vorbedingungen, ſondern auch als untergeordnete Theilgründe des göttlichen Glaubens.

2. Der hl. Thomas v. A. bezeichnet im gleichen Sinne wie ſein Lehrer die erſte Wahrheit, ſofern ſie ſich offenbart (prima veritas ut revelans), als Motiv des göttlichen Glaubens. Nun aber die weitere Frage: ob er die erſte ſich offenbarende Wahrheit rein als ſolche, abgeſehen von allen dieſelbe bewährenden Vernunftgründen, als Motiv des göttlichen Glaubens faſſe und gerade dadurch dieſen letztern von allem menſchlichen Glauben an Gottes Offenbarung unterſcheide und abſcheide? Für die Bejahung dieſer Frage ſprechen folgende Gründe. Thomas bezeichnet die erſte ſich offenbarende Wahrheit und Nichts Anderes als Motiv des göttlichen Glaubens.[2]) Die hl. Schrift und die Kirche ſtellt er ferners immer nur hin als Vorlegungsmedien des geoffenbarten Glaubens, ohne anzudeuten, daß ſie auch mit zum Motive desſelben gehören, ſofern ſie der Vernunft als glaubwürdige, ja als göttlich glaubwürdige Zeugen ſich beur-

[1]) »Fides innititur primae veritati: Haec autem accipitur in signo vel in seipsa. Et voco signum, signum expressum infallibile sicut est verbum quod scitur esse Dei verbum. Si in signo innititur: tunc est credere Deo hoc est credere veracem qui dicit sive loquatur in scriptura sive in corde sive in revelatione sive per creaturas, dummodo infallibiliter sciatur esse verbum Dei. Si autem innititur ei in seipsa aut sic ut tendat in Deum aut ut assentiat sine tensione et tunc est credere Deum« in sent. III dist. 23 art. 7 (opera Lugduni XV, 233—4).

[2]) »In fide si consideremus formalem rationem objecti nihil est aliud quam veritas prima. Non enim fides de qua loquimur, assentit alicui nisi quia est a Deo revelatum« S. 2, II q. 1 art. 1 resp.

kunden.[1]) Endlich ist der göttliche Glaube nach Thomas *specifisch* verschieden vom menschlichen, also verschieden dem formalen Objecte nach, sowie alle Vermögen und Zustände und deren Acte und folglich nicht *bloß* verschieden in der Richtung auf das *letzte* Ziel.[2]) Hiemit wird ausgesprochen, daß der eingegossene und erworbene Glaube nicht bloß ihrer Kraft nach und nicht bloß der Art und Weise nach, wie sie auf das letzte Ziel hinstreben, sondern auch ihrem eigenthümlichen Beweggrunde nach specifisch verschieden sind. Dieses die Gründe, welche für die Bejahung der Eingangs gestellten Frage sprechen. Die ersteren beiden Gründe lassen eine entgegengesetzte Auslegung, wie sie z. B. J. Lugo versucht hat,[3]) als schwierig erscheinen. Sie lassen eine solche als schwierig erscheinen, weil Thomas weder im Commentar zu den Sentenzen, noch in der theologischen Summa, noch in der q. disputata de fide, noch in dem Commentare zum Johannesevangelium die Wunder oder die Autorität der hl. Schrift und der Kirche als Theilgründe des theologischen Glaubens zu erkennen gibt, was doch erwartet werden müßte, falls er sie als solche bestimmt angenommen hätte. Wenn Thomas sagt: „ille qui credit habet sufficiens inductivum ad credendum, inducitur enim auctoritate divinae doctrinae miraculis confirmatae et quod plus est interiori instinctu Dei invitantis",[4]) so redet er nur von den Wundern als Glaubwürdigkeitsgründen, die unter dem Zuge der göttlichen Gnade zum göttlichen Glauben hinführen, nicht von den Wundern als Theilgrund desselben. Wenn er ferner sagt: „fidelis qui credit homini non inquantum homo sed

[1]) »Omnibus articulis fidei inhaeret fides propter unum medium sc. propter veritatem primam propositam nobis in scripturis secundum doctrinam ecclesiae intelligentis sane,« ibid. q. 5 art. 3 ad 2: »Formalis ratio objecti in fide est veritas prima per doctrinam ecclesiae manifestata,« de charit. art. 13 ad 6.

[2]) In III sent. dist. 24 q. 1 art. 1 q. 1 resp., S. 2, II q. 1 art. 3 resp. und ferner 1, II q. 63 art. 4 ad 1.

[3]) De fide disp. I n. 156.

[4]) S. th. 2, II q. 2 art. 9 ad 3.

inquantum Deus in eo loquitur, quod ex certis experimentis colligere potest",[1]) so bezeichnet er den gottgesandten Menschen ebenso wenig als Theilgrund des göttlichen Glaubens. Nicht so stark möchte der an dritter Stelle angeführte Grund in die Wagschale fallen; denn der von Thomas festgehaltene *specifische* Unterschied des eingegossenen und erworbenen Glaubens rücksichtlich ihres Beweggrundes kann auch festgehalten werden, wenn die Wunder, welche die göttliche Offenbarung beglaubigen, wenn die Autorität der hl. Schrift und der Kirche nicht bloße Vorbedingungen, sondern beziehungsweise auch Theilgründe des göttlichen Glaubens bilden. Die eingegossenen Tugenden sind seiner Lehre zufolge von den erworbenen sowohl dem Beweggrunde oder dem nächsten Zwecke, wie dem letzten Endzwecke nach unterschieden.[2]) *Inwiefern* ist aber der Beweggrund oder der nächste Zweck des eingegossenen Glaubens ein anderer denn jener des erworbenen Glaubens? Etwa dadurch, daß der Beweggrund dieses letztern durch das Licht der Gnade im Sinne der spätern Lugonischen Deutung[3]) zu einem unfehlbar wahren, in sich gefestigtern und insofern wesentlich höhern, übernatürlichen Beweggrund erhoben würde und um dieser seiner *wesentlich höhern Beschaffenheit und Vollkommenheit willen eine geeignete Disposition bilden würde zur Erreichung des letzten Zieles, des übernatürlichen Seligkeitszieles?*

[1]) In III sent. dist. 23 q. 2 art. 2 q. 2 ad 3; ebenso de fide art. 8 resp.

[2]) Dupliciter habitus distinguuntur specie: uno modo .. secundum speciales et formales rationes objectorum . . alio modo habitus distinguuntur specie secundum ea ad quae ordinantur,« S. th. I, II q. 63 art. 4 resp. Auf den Einwurf hin: »Virtus acquisita et virtus infusa secundum praedicta non videntur differre nisi secundum ordinem ad ultimum finem. Sed habitus et actus humani non recipiunt speciem ab ultimo fine sed a proximo,« antwortet Thomas: „Dicendum quod virtus infusa et acquisita non solum differunt secundum ordinem ad ultimum finem sed etiam secundum ordinem ad propria objecta ut dictum est in corpore articuli" ibid. ad 1.

[3]) De fide disp. IX n. 25.

Diese Frage finden wir in artikulirter Weise von Thomas nicht aufgeworfen und sofort auch nicht beantwortet.

Wenn nun aber der hl. Thomas v. A. die menschlichen Vernunftgründe nirgends ausdrücklich unter irgend welcher Rücksicht zum Glaubensgrunde zieht und somit der Vermuthung Raum gibt, die erste Wahrheit und deren Offenbarung allein als Glaubensgrund zu betrachten, wie? stützt er den Glauben an die erste Wahrheit nicht auf den Glauben an das Zeugniß der Offenbarung? ist ihm nicht aller und jeder göttliche Glaube Zeugnißglaube und gerade dadurch vom menschlichen Glauben an die Offenbarung unterschieden im Sinne der spätern Lehre des Suarez? Eine Auslegungsweise, vertreten durch Suarez und verschiedene andere Theologen bis heute, bejaht diese Frage hauptsächlich auf folgende Gründe hin. Thomas lehre, daß wir durch die erste Wahrheit auf sie selber hingeführt werden, weil sie vor Allem über sich selber Zeugniß ablegt[1]) und scheine hiemit allen und jeden übernatürlichen Glauben als Zeugnißglauben auszusprechen. Auch die Dämonen und die formellen Häretiker glauben ferner nach Thomas noch irgend welche Offenbarungswahrheiten, doch nicht auf das nämliche Motiv hin wie die Gläubigen; sie glauben dieselben wegen der nöthigenden Evidenz von Zeichen (fide coacta ex signorum evidentia) oder auf eigenen Willen und eigenes Urtheil hin (propria voluntate et judicio), ihr Glaube ist also Vernunftglaube und nicht Zeugnißglaube, indem sie nicht wie die Gläubigen einfach der ersten Wahrheit kraft der habituellen Gnade beipflichten (simpliciter inhaerendo primae veritati per habitum fidei).[2]) Dieser Auslegungsweise ist aber früher schon und neuestens besonders durch P. Kleutgen eine andere Auslegungsweise als berechtigt gegenübergestellt worden. Den obigen

[1]) „Quamvis per veritatem primam deducamur in creaturas, principaliter per veritatem primam deducimur in seipsam, quia ipsa principaliter sese testificatur. Unde veritas prima se habet in fide et ut medium et ut objectum." de fide q. 8 ad 9.

[2]) S. th. 2, II q. 5 art. 2 ad 1 art. 3 ad 1.

ersterwähnten Ausspruch — so wird erinnert — mache Thomas auf den Einwurf hin: die erste Wahrheit sei Medium oder Beweggrund des Glaubens, Object desselben aber Gott und die Geschöpfe. Der Sinn der Antwort sei also folgender: die erste Wahrheit ist nicht bloß Beweggrund, sondern auch hauptsächlichster Inhalt des göttlichen Glaubens, weil sie hauptsächlichst, obgleich nicht ausschließlich von sich selber Zeugniß gibt. Das Nämliche erhelle auch aus andern Einwürfen und deren Beantwortung in demselben und gleichen Artikel (de fide art. 8).[1] Wenn Thomas ferner lehre, daß die Dämonen und formellen Häretiker wegen der Evidenz der Zeichen oder auf eigenen Willen und eigenes Urtheil hin irgend welche Glaubensartikel annehmen, während die Gläubigen kraft der habituellen Gnade der ersten Wahrheit einfach beipflichten, so lehre er hiemit nicht, daß die Gläubigen der ersten Wahrheit schlechthin und in allen Fällen auf Zeugniß hin beipflichten, also insbesondere der göttlichen Untrüglichkeit, sofern sie Beweggrund des göttlichen Glaubens ist, auf Zeugniß hin beipflichten, die betreffenden Worte können auch dahin ausgelegt werden: die Gläubigen pflichten dem Inhalte der Offenbarung (articulis fidei) bei, nicht weil sie und soweit sie gezwungen sind durch die Evidenz der Zeichen, und nicht, weil es und soweit es ihnen beliebt, sondern einfach deßhalb kraft der habituellen Gnade, weil sie mit vollster Hingebung der ersten Wahrheit anhangen. Der hl. Thomas rede hier nur vom Glauben an den Inhalt der Offenbarung, nicht vom Glauben an den Beweggrund, äußere sich hier ganz und gar nicht über die Art und Weise, wie der theologische Glaube die Untrüglichkeit Gottes und die Offenbarungsthatsache, die ihm als Motiv zu Grunde liegen, festhalte.[2] Thomas lehre ferner zu wiederholtenmalen Folgendes: wenn der Intellect keine hinreichende

[1] Vergl. J. Kleutgen, Theol. der Vorzeit. 2te Aufl. IV n. 278, 3. Beilage zur Theol. und Phil. der Vorzeit. 1875 S. 197—202.

[2] Kleutgen Th. d. V. IV n. 278, 3. Beilage zur Th. u. Ph. d. V. S. 180—1.

Einsicht in eine Sache habe (si non sufficienter moveatur ab objecto proprio), jedoch auf Befehl des Willens hin entschieden dieselbe für wahr annehme, so entstehe der Glaube[1]); er fasse den Glauben überhaupt nicht schlechthin als Zeugnißglauben da derselbe in vielen Fällen zu Stande kommen könne, ohne auf ein Zeugniß sich zu stützen, gründe auch den göttlichen Glauben sofort nicht eo ipso auf das Zeugniß der Offenbarung.[2]) Es ist nicht zu verkennen, daß diesen zu Gunsten der zweiten Auslegungsweise vorgebrachten Gegengründen ein beachtenswerthes Gewicht nicht abgesprochen werden kann.

Wenn nach Thomas der theologische Glaube nun nicht um mittelbarer Gründe willen der göttlichen Untrüglichkeit und Offenbarung beipflichtet und wenn es ferner nicht unanfechtbar feststeht, daß er nach Thomas der ersteren um der zweiten willen beipflichtet, weßhalb pflichtet er ihnen alsdann bei? Etwa auf eine innerliche Erleuchtung hin? Kuhn legt die Stellen des hl. Thomas[3]), welche den eingegossenen oder inspirirten Glauben (fides infusa seu inspirata) als eine in dunkler Weise anticipirte Schauung des Jenseits fassen, in dem Sinne aus, als ob das Object, der Inhalt des Glaubens nicht bloß ursprünglich inspirirt worden wäre, als ob den Gläubigen, welche von diesem Objecte hören, nicht bloß ein höheres Licht eingegossen oder inspirirt würde, demselben um der ersten Wahrheit willen beizustimmen, als ob ihnen auch eine höhere, übernatürliche Erkenntniß und Erkenntnißweise desselben inspirirt würde, als ob der Glaube sonach nicht bloß nach den ersteren, sondern auch nach den letzteren Beziehungen hin als eine dunkle Anticipation der jenseitigen Schauung gefaßt würde. Thomas nehme nicht bloß das Licht des Glaubens als inspirirt an, sondern auch die Wahrheit, die in diesem Lichte erkannt werde, er nehme also eine inspirirte

[1]) In III sent. dist. 23 q. 2 art. 2 q. 1 S. th. 2, II q. 1 art. 4 resp.

[2]) Kleutgen Th. d. V. IV n. 103. 264, 3. Beil. S. 55.

[3]) Prolog. in sent. q. 1 art. 1 und opusc. 70 super Boethium de trinitate (edit. Roman. 1570 p. 119, b).

Erkenntniß der Glaubenswahrheit oder des Glaubensobjectes an, wiewohl gerade keine „fertige", die durch Vernunfterkenntniß, positiven Unterricht und Wissenschaft keiner Verdeutlichung mehr fähig wäre. Sofort nehme er auch eine im Glauben uns eingegossene oder inspirirte übernatürliche Erkenntnißweise der Offenbarungswahrheit an, eine Erkenntnißweise, das Göttliche nach seiner Weise zu erkennen und nicht nach unserer Weise, d. h. es nach der ihm entsprechenden Weise zu erkennen wie in der jenseitigen Schauung und nicht nach de uns entsprechenden Weise wie in der vom Natürlichen ausgehenden Erkenntniß.[1]) Die eingegossene Erkenntnißweise der Glaubens unterscheide sich nur dadurch von der des jenseitigen Schauens, daß sie dunkel, unvollkommen, änigmatisch sei nach I. Corr. 13, 42 und nicht klar wie diese letztere; folglich verschwinde sie auch beim Eintreten dieser letzteren. Nehme aber auch Thomas eine solche im Glauben uns inspirirte Erkenntniß und Erkenntnißweise an, so erblicke er in einer solchen Vervollkommnung der natürlichen Erkenntniß doch nicht eine Steigerung unseres Denk- und Erkenntnißvermögens, sondern lediglich ein Erweiterung und Erfüllung unserer Erkenntniß. Diese im Glauben uns inspirirte absolute Erkenntniß und Erkenntnißweise lege er sodann auch der Theologie unter und so erkläre sich dann der absolute Charakter der letzteren, die der Philosophie nicht als einer schlechthin nothwendigen Voraussetzung bedürfe, sondern sich derselben nur als einer an sich zwar entbehrlichen, aber zur größeren Verdeutlichung beitragenden »ancilla« bediene.[2])

In Wahrheit steht die dem übernatürlichen Glauben eignende Erkenntniß des dießseitigen Lebens dem hl. Thomas zufolge inmitten der natürlichen und der übernatürlichen jenseitigen Erkenntniß.

---

[1]) Secundum modum ipsorum divinorum per cognitionem immediate ex divino lumine inspiratam, non secundum modum nostrum per cognitionem a creaturis sumptam, nach Thomas zu reden (ebend.).

[2]) Dogmatik 2. Aufl. I, 276—281. 430—1. 449. Tüb. Quartalschrift 1860 (Glauben und Wissen nach St. Thomas) S. 279—302. 319—333.

Die natürliche Erkenntniß erfaßt das Göttliche nur so wie es für uns ist, d. h. nur vom Nichtgöttlichen, Creatürlichen aus oder in der uns entsprechenden Weise (secundum modum nostrum), während die jenseitige Schauung das Göttliche unmittelbar als solches erfaßt in der ihm entsprechenden Weise (secundum modum divinorum ipsorum); jene ist von relativer Art, diese von absoluter Art. Die theologische Erkenntniß inmitten beider ist sowohl das eine wie das andere und demnach auch die theologische Wissenschaft. Sie ist relativ wie die natürliche Erkenntniß und Wissenschaft, soferne sie ihre Principien, die übernatürlichen Wahrheiten per fidem ex auditu, durch dunkle Analogien der nicht-eigenen Sphäre auffaßt gemäß der uns entsprechenden und nicht gemäß der ihnen entsprechenden Weise des Erkennens, soferne sie aus jenen Principien des Weitern auch die Schlußfolgerungen auf discursive Weise gemäß der uns entsprechenden Weise des Erkennens ableitet. Absolut ist sie dagegen wie die jenseitige Schauung, soferne sie das Göttliche der positiven Offenbarung als ein übernatürliches erfaßt und der ersten Wahrheit nicht um unsrer Gründe willen sondern um ihretwillen beistimmt kraft des unfehlbaren göttlichen Glaubenslichtes und der durch letzteres bewirkten übernatürlichen Glaubenswilligkeit und Ueberzeugungsfestigkeit; insoferne ist sie nicht von den Creaturen her gewonnen, sondern unmittelbar inspirirt von dem göttlichen Lichte.[1]) Der übernatürliche Glaube ist der Erkenntnißweise nach also von der jenseitigen Schauung theils unterschieden theils nicht unterschieden. Er ist von derselben unterschieden, soferne er vom Anhören kommt, das

[1]) So glauben wir die oben angezogenen zwei Stellen aus dem Prolog in die Sentenzen und opusc. 70 deuten zu müssen. Es liegt darin nicht ausgesprochen, daß uns im Glauben auf übernatürliche Weise eine Erkenntniß des Göttlichen inspirirt werde, die nur per accidens, aber nicht ihrem Wesen nach eine fides ex auditu wäre, die durch natürliche Eindrücke (species) nur verdeutlichet, aber in keinerlei Weise zu Stande gebracht wäre.

Anhören aber von der Predigt des Wortes Christi (Römerbr. 10, 17), soferne er das übernatürlich Geoffenbarte nur mittelbarer Weise durch Bilder und Analogien der sinnlichen Dinge auffaßt (per sensibilium similitudines), dasselbe also durch solche Hüllen hindurch auch nur dunkler, räthselhafter, spiegelhafter Weise auffaßt (I Cor. 13, 12) und nur insoweit auffaßt, als es vorgelegt wird durch das äußere Wort ohne irgend welche unmittelbare, wesenhafte Schauung desselben, ohne irgend welche unmittelbare, wenn auch nur dunkle Schauung Gottes und des Göttlichen.[1]) In der Regel erfaßt selbst die Prophetie nach Thomas ihre Objecte nur mittelbarer Weise vom Creatürlichen aus; umsomehr der Glaube. Den Propheten ist wohl immer das prophetische Licht (lumen propheticum) eingegossen, um zu urtheilen über die empfangenen göttlichen Offenbarungen, selten sind ihnen jedoch die prophetischen Vorstellungsbilder (species imaginariae) der letztern eingegossen. Entweder stammen diese Bilder ganz und gar von den Sinnen her oder es stammt nur die Anordnung derselben zu neuen Vorstellungen unmittelbar von Gott her oder es werden endlich in seltenen Fällen ganz neue Species dem Geiste der Propheten von Gott eingedrückt. Die Prophetie gewährt indessen nie eine unmittelbare Schauung des göttlichen Wesens, weder eine bleibende wie das Licht der

---

[1]) Vergl. über diese Natur des Glaubens und der an ihn sich anschließenden theologischen Wissenschaft S. ph. IV. proemium, prol. in I sent. art. 5 und die verschiedenen Texte über die obigen beiden Schriftstellen. So bemerkt z. B. Thomas im Commentare zu Röm. 10, 17: Fides ex auditu etc. Folgendes: „Sed contra videtur esse quod fides est virtus infusa divinitus Phil. 1, 29: Vobis datum est, ut in ipsum credatis. Dicendum est ergo quod ad fidem duo requiruntur: quorum unum est cordis inclinatio ad credendum et hoc non est ex auditu sed ex dono gratiae, aliud autem est determinatio de credibili et istud est ex auditu etc.“ „Requiritur ad fidem quod credibilia proponantur credenti et hoc quidem fit per hominem secundum quod fides est ex auditu ut dicitur Rom. 10, 17 sed per angelos principaliter, per quos hominibus revelantur divina.“ S. th. I q. 111 ad 1 und resp. Hierin ebenso Duns Scotus in III sent. dist. 23 n. 5 dist. 25 n. 11.

Glorie den Seligen, noch eine vorübergehende wie die Entzückung z. B. eines Moses und Paulus.[1]) Ebensowenig werden mit dem Lichte des Glaubens nach Thomas neue Species eingegossen, noch wird mit demselben eine unmittelbare Wesensschauung der bleibenden oder vorübergehenden Art verliehen. Der übernatürliche Glaube erfaßt seine Objecte per species acquisitas, wie das natürliche Erkennen, und nicht per species infusas oder gar per essentiam Dei tanquam speciem visionis. Derselbe anticipirt die jenseitige Schauung nur hinsichtlich des wirkenden Grundes der Beistimmung sowie hinsichtlich der Art und Weise derselben, indem er der äußerlich vorgelegten Offenbarung Gottes auf unmittelbare Weise um ihrer selbst willen und auf unfehlbar-wahre und über Alles gewisse Weise beistimmt.[2])

Die den übernatürlichen Glaubensakt ausmachende intellectuale Erkenntniß hat also nach Thomas eine doppelte Erkenntnißweise (modus cognoscendi): eine natürlich-vermittelte und in diesem Sinne unvollkommne, dunkle und eine übernatürlich-eingegossene, inspirirte. Nur hinsichtlich der letztern, nicht hinsichtlich der erstern, ist er eine Vorausnahme und ein Anfang der jenseitigen Schauung. Der übernatürliche Glaube und die jenseitige Schauung unterscheiden sich der Erkenntnißweise nach also nicht bloß dadurch, daß der erstere dunkel ist und der letztere klar, sondern auch dadurch, daß der erstere das übernatürliche Object nur mittelbarer Weise auffaßt, der letztere unmittelbarer Weise. Allerdings wird der Glaube von Thomas zuweilen als eine gei-

[1]) Vergl. S. th. I q. 12 art. 13 2, II q. 174—175. q. de de proph. et raptu.

[2]) Fides et visio patriae sunt de eodem ut secundum idem medium quia fides assentit veritati primae propter se et similiter visio gloriae" in III sent. dist. 31, q. 2 art. 1 q. 1 ad 4: „Ad 3 dicendum, quod veritas prima est objectum visionis patriae ut in sua specie apparens, fidei autem ut non apparens. Unde etsi idem re sit utriusque actus objectum, non tamen est idem ratione et sic formaliter differens objectum diversam speciem actus facit," q. de fide art. 8 ad 3.

stige Schauung bezeichnet, aber nur in einem weitern und uneigentlichen Sinne zu reden, sofern nämlich alle und jede Erkenntniß welcher Art immer als Schauung bezeichnet wird; in solchem weitern Sinne bezeichne auch der hl. Paulus den Glauben als ein Schauen, wenn er da sage, daß wir durch einen Spiegel schauen im Räthsel.[1])

Der übernatürliche Glaubensact ist nach Thomas ein unter Einwirkung der Gnade zu Stande kommender, auf einen höhern Grund hin vollzogener, vom Willen befohlener Act des Intellectes oder des vernünftigen Erkenntnißvermögens. Er ist also ein göttlich-menschliches Product, seinem Wesen nach bestehend in einem Aßense, der in der Weise eines Urtheils das: so ist es spricht, und auf's gewißeste daran festhält auf höhern, übernatürlichen Grund hin und auf's unfehlbarste daran festhält, sofern Gott seine Gnade nur der Wahrheit leihen kann. Als innere Wesensmomente setzt dieser Aßens die Apprehensionen (Vorstellungen, Begriffe) der Glaubensobjecte und deren Species voraus. Das natürliche Erkennen mit seinen sinnlichen und vernünftigen Wahrnehmungen, Vorstellungen, Begriffen und Urtheilen, die Vorlage der Glaubensobjecte durch das Wort der Predigt, die Eindrücke (species), welche hiedurch erzeugt werden, die vermittelst dieser Eindrücke gebildeten Vorstellungen und Begriffe der Glaubensobjecte sammt dem Urtheile über deren Glaubwürdigkeit haben für den übernatürlichen Glauben nicht den Charakter von innern Wesenselementen, sondern von äußerlichen Vorbedingungen, indessen von nothwendigen Vorbedingungen, ohne bloß per accidens occasionelle Ursachen, verdeutlichende Medien oder dgl. für denselben zu sein. Klar und entschieden ist es sonach, daß die den Glaubensobjecten entsprechenden und den Glaubensaßens mitconstituirenden Bestimmtheiten des

[1]) In III sent. dist. 24 q. 1 art. 2 q. 1 resp. und ad 1. Dazu vergl. S. ph. III. c. 118, 1 und q. de fide art. 2 ad 15.

Erkennens — als species sensibiles et intelligibiles aufgefaßt und bezeichnet — nach der Lehre des hl. Thomas durch das äußere Wort der Predigt eingedrückt werden (als species impressae) und nicht unmittelbar durch Gott, daß sie auf natürliche Weise erzeugt und nur ins übernatürliche Wesen des Glaubens emporgehoben und eingerückt werden, daß sie also keine Species seien den Gläubigen auf neue Weise von Gott eingegossen zu den auf natürliche Weise entstandenen Species hin, sondern letztere selber in vergöttlichter, supranaturalisirter Art und Gestalt.

Nach der Lehre des hl. Thomas ist der übernatürliche Glaube seiner objectiven Bestimmtheit nach also nicht schlechthin oder rein übernatürlichen Wesens und beruht insofern auch nicht auf einer schlechthin oder rein inspirativen Erkenntniß und Erkenntnißweise und in Folge dessen auch die theologische Wissenschaft nicht. Erst in der nachscholastischen Zeit gab sich das isolirte Bestreben kund, den theologischen Glauben, beziehungsweise also auch die theologische Wissenschaft selbst nach der objectiven Seite hin (quoad species credendorum) auf eine rein-göttliche Basis zu stellen und von aller menschlichen Erkenntnißbasis soweit möglich loszulösen, ein Bestreben, das in weiterer Folge dahin getrieben wurde, auch das Glaubwürdigkeitsurtheil, sofern es nach einer vielverbreiteten Theorie als ein seinem Wesen nach übernatürlicher Anfang des Glaubens aufgefaßt wurde, in gleicher Weise auf eine rein-göttliche Basis zu stellen und von aller menschlichen Erkenntnißbasis (des rein-vernünftigen judicium credibilitatis und der praeambula fidei) soweit möglich loszulösen. Dieses Bestreben führte folgerichtig dahin, die fides infusa auch der objectiven Bestimmtheit nach als eine cognitio infusa und als eine wiewohl dunkle und unvollkommene Anticipation der jenseitigen Schauung zu fassen. Vorzüglich Granado und Hurtado haben später diesem Bestreben einen wissenschaftlichen Ausdruck zu leihen versucht.

### Duns Scotus und Durandus.

1. Duns Scotus führt in vorwürfigem Betreffe zuerst zweierlei entgegengesetzte Meinungen vor und macht wider jede derselben Gegengründe geltend. Die eine dieser Meinungen betrachtet die Autorität des sich offenbarenden Gottes als formales Object oder Motiv, weßhalb der eingegossene Glaube den materialen Objecten oder Artikeln des Glaubens beistimmt. Wenn aber — so erinnert Duns Scotus — der eingegossene Glaube irgend einem Artikel, z. B. daß Gott dreieinig ist, wegen des besagten formalen Objectes beistimmt, weßhalb stimmt er diesem letzteren bei? wegen des erworbenen Glaubens? Dann wäre er der Verursachung nach von diesem als seinem Principe abhängig (tunc fides infusa dependeret in esse et in faciendo adhaerere alicui articulo a fide acquisita sicut a principio) und ginge sofort seines göttlichen Charakters verlustig. Zudem bildet das Geoffenbartsein (esse revelatum) für Gott keinen realen Zuwachs, vielmehr nur eine Gedankenbeziehung (respectus rationis, ens rationis), eine solche kann aber nicht formaler Grund des göttlichen Glaubens als eines *realen* Habitus sein.[1]) Die zweite Meinung betrachtet nicht Gott, sofern er wahrhaft ist und sich offenbart als Motiv des eingegossenen Glaubens sondern *die geoffenbarten Artikel unmittelbar als solche*, d. h. Gott selber wie er nach Innenhin beschaffen ist und nach Außenhin sich frei kundgegeben hat und kundgibt, also Gott selber und die in ihm als ihrem Grunde enthaltenen Wahrheiten, worüber Glaubensartikel gebildet werden. Die Objecte, welche in diesen Artikeln ihren Ausdruck finden (Gott und Dreieinigkeit, Sohn Gottes und Menschwerdung, Auferstehung der Todten u. s. w.) sind gemäß dieser zweiten Meinung uns in gegenwärtigem Leben nicht inhaltlich gegenwärtig, um durch ihre eigene Evidenz uns zur Beistimmung zu nöthigen,

[1]) In III sent. dist. XXIII n. 6—7, wo diese Meinung folgendermaßen als redend eingeführt wird: „Formalis ratio objecti habitus realis non est ratio vel ens rationis sed esse revelatum, Deum esse trinum et unum non dicit ultra Deum trinum et unum nisi respectum rationis etc.“

aber Gott vertritt die Stelle dieser für uns nicht gegenwärtigen Objecte, gießt uns den Habitus des Glaubens ein und bewegt uns durch diesen zur Beistimmung.[1]) Gegen diese Meinung macht Duns Scotus unter Anderm vorzüglich dieses geltend: wenn einem Getauften, welcher den Habitus des Glaubens besitzt, irgendwelche Vorstellungen und Begriffe (phantasmata, termini) gegeben wären, z. B. die des Todes und der Auferstehung, und der Habitus des Glaubens in der bezeichneten Weise zur Beistimmung bewegen würde, so müßte jener Getaufte dem Artikel: die Todten stehen auf, ohne allen vorgängigen Unterricht, daß er zu glauben sei (quod esset credendus articulus), seine Beistimmung geben, was falsch ist.[2])

Nachdem nun Duns Scotus diese beiden Meinungen problematisch vorgeführt und wider jede derselben Gegengründe aufgeführt hat, ohne sich geradezu und unbedingt für die eine oder andere zu erklären, schreitet er weiter vor zur Entwicklung seiner eigenen Meinung. Der eingegossene Glaube ist nach ihm vom erworbenen in folgenden Punkten unterschieden: er vervollkommt das Erkenntnißvermögen, er vervollkommt dem Grade nach die Erkenntnißthätigkeit, er verleiht endlich dem Acte der Glaubensbeistimmung (assensus fidei) Unfehlbarkeit und eine höhere Gewißheit. Ein Act des erworbenen Glaubens, auf solch' dreifache Weise erhöht, wird ein Act des übernatürlichen Glaubens, ohne daß ein neues Motiv hiezu erforderlich

[1]) Ibid. n. 9—11, wo es u. A. heißt: „Quia nihil movet intellectum nostrum naturaliter ad causandum assensum intellectus istis credibilibus, ideo Deus supplet vicem objecti . . Deus infundit nobis habitum fidei inclinantem intellectum nostrum in assensum articulorum ita quod fides respiciat ipsum Deum, de quo formantur articuli, quibus sicut objectis secundariis assentimus per habitum. Sed ille assensus non est ex evidentia terminorum . . ." (ibid. n. 10): „Intellectus non tendit in eos (articulos) quia primo credit ea (objecta) esse revelata: ideo non respicit pro formali objecto in eis revelari sed ipsos articulos in se" (ibid. n. 11).

[1]) Ibid. n. 13.

wäre.[1]) Motiv des eingegossenen wie des erworbenen Glaubens ist also die Autorität des sich offenbarenden Gottes im Sinne der ersten obiger zwei Meinungen, ohne daß indessen der eingegossene Glaube seiner Verursachung nach auf den erworbenen zurückgeführt würde. Die Lehre des Duns Scotus bildet insofern nur eine Anticipation der spätern Lugonischen Lehre, erhält aber allerdings eine ganz besondere, ja sonderbare Klangfarbe durch gewisse, ihr anklebende Eigenthümlichkeiten. Die erste besteht darin, daß in dem Einen Glaubensacte der erworbene natürliche Glaube die nothwendige Voraussetzung des eingegossenen, übernatürlichen ausmacht, wie früher schon erörtert und besprochen worden ist. Eine zweite und dritte Eigenthümlichkeit jener Lehre besteht darin, daß der Einfluß des Willens auf die Bildung des übernatürlichen Glaubens nur ein negativer sein soll, soferne er das Glaubwürdigkeitsurtheil durch keine Gegenbewegung hemmt, und falls auch eine positive Bewegung des Willens erforderlich wäre, so genügt doch ein rein natürlicher Wille hiezu schon.[2]) Nach diesen Beziehungen hin ist die Lehre

[1]) Ibid. n. 14—16, wo er z. B. äußert: „Dico quod fides infusa est propter actum primum et propter perfectionem gradus actus secundi quem gradum non posset habere intellectus cum fide acquisita solum et si propter aliquam certitudinem majorem velitis dicere, solvatis argumentum factum quod non“ (ibid. n. 16). Dieses Argument löst er q. 14 art. 1 quodlib. also: „Quandocumque ad idem inclinat fides infusa et acquisita, tunc necessario acquisitae non sub est falsum, non quod haec necessitas sit ex ipsa fide acquisita sed ex infusa concurrente cum ipsa ad eundem actum. Innititur igitur actus credendi fidei infusae tanquam regulae certae et omnino infallibili, a qua actus habeat quod non possit esse falsus sed innititur acquisitae tanquam regulae minus certae, quia non per illa repugnaret actui quod esset falsus vel circa falsum objectum.“ Ebenso Report. Paris. in III sent. dist. 23 n. 23.

[1]) In III sent. dist. 25 q. 2 n. 1—3, wo es u. A. heißt: „Credibili praesente potest intellectus per habitum infusum credere, dummodo voluntas non contra moveat nec plus requiritur et esto quod requiratur motio positiva voluntatis, etiam sufficit voluntas ad sic movendum in puris naturalibus.“ Diese letztere Behauptung rein als solche klingt an Semipelagianismus an und wurde von Suarez (de fide disp. VI sectio

des doctor subtilis entweder sehr unvollständig und dunkel oder gar falsch; denn wenn übernatürlicher Glaube entstehen soll, muß ihm ein positiver und ein übernatürlicher Glaubenswille vorausgehen, die Wurzel muß der Frucht entsprechen.

Schließlich mögen noch einige von der unsrigen abweichende Auslegungen, welche die einschlägige Lehre des Duns Scotus gefunden hat, eine kurze Beleuchtung erfahren. J. Lugo meint, derselbe scheine den theologischen Glauben auf das Ansehen und die Offenbarung Gottes, den an die Offenbarung für all' deren mittelbare Empfänger auf das menschliche Ansehen der Kirche zu gründen.[1]) Allerdings ist es nun wahr, daß Duns Scotus mit Berufung auf ein bekanntes Wort des hl. Augustinus dem Evangelium kraft des erworbenen Glaubens nur beistimmen will auf das Ansehen der Kirche hin (in III sent. dist. 23 n. 3—4) und den eingegossenen Glauben nur unter Voraussetzung des erworbenen zur Bethätigung gelangen läßt; hat er aber hiemit gelehrt, daß der auf solche Weise sich bethätigende, eingegossene

VII n. 1), Coninck (de fide disp. XIII dub. 5 n. 45) auch in diesem Sinne gedeutet. Die Scotisten suchten mit Berufung auf die dem obigen Texte folgenden Worte: Sufficit dispositio intellectus et non est necessarium supernaturalem dispositionem proportionalem illi poni in voluntate nachzuweisen, daß die Worte: in puris naturalibus nicht im stricten Sinne aufzufassen seien, daß sie nur eine der habituellen Glaubensgnade entsprechende habituelle Willensgnade als nicht erforderlich bezeichnen wollen, einer actuellen aber die Erforderlichkeit nicht absprechen (vergl. den Commentar von Lychet in obige Stelle, bes. n. 58—64), oder daß sie nur eine der Glaubensgnade entsprechende wesentlich übernatürliche Willensgnade, nicht eine relativ übernatürliche (supernat. secundum modum) ausschließen (vergl. Cl. Frassen, Scotus academ. T. VIII. de virt. theol. disp. I art. 3 q. 4). Möge dem wie immer sein; jedenfalls dürfte diese Lehre der Lehre des Heinrich von Gent nachgebildet sein, welcher sagt: „Proprio habitu absque omni impulsu voluntatis suos elicit actus (intellectus), dum tamen voluntas non se opponat sed solummodo consensum adhibeat et adhibeat actu voluntatis concomitante, non promovente . . . Et sic non oportet dicere quod fides non potest esse in intellectu nisi sit aliquis habitus infusus in voluntate, quo vult movere intellectum in actum credendi" (quodlib. V q. 21).

[1]) De fide d. I n. 51.

Glaube theilweise auf ein menschliches, theilweise auf ein göttliches Motiv sich stütze? hat er etwa ausgeschlossen, daß das menschliche Ansehen der Kirche und ihrer geschichtlichen Ueberlieferung, wie überhaupt alle menschlichen Glaubwürdigkeitsgründe, beziehungsweise zur göttlichen Offenbarung gehören und insofern ein Theilmotiv des göttlichen Glaubens bilden im Sinne der spätern Lugonischen Lehre?

Viele Scotisten lassen ihren Meister umgekehrt lehren, die Weisheit und Wahrhaftigkeit Gottes allein bilde das Motiv des Glaubens, die Offenbarung, wenigstens die äußere, passive, und umsomehr die Autorität der Kirche für deren mittelbare Empfänger, haben lediglich den Charakter von Vorbedingungen.[1]) In Wahrheit lehrt Duns Scotus aber nirgends, daß die Offenbarungsthatsache für den erworbenen Glauben und sofort auch für den göttlichen Glauben als dessen Erhöhung eine bloße Vorbedingung sei. Gegenüber der Eingangs erwähnten zweiten Meinung äußert er, wie oben schon erinnert worden, freilich: „revelari passive, cum sit ens rationis, non potest esse formalis ratio tendendi in hoc: Deus est trinus et unus"; doch die Gründe, die er dieser Meinung (ebend. n. 6—9) gegenüberstellt, macht er nicht ausnahmslos und schlechthin zu den seinigen. Sobald er zur Entwicklung seiner eigenen Ansicht übergeht (ebend. n. 14—16), spricht er sich vielmehr in der früher bezeichneten Weise aus. Er bestreitet die Lehre des hl. Thomas, daß zwar nicht die Beziehungen Gottes zur Creatur, wohl aber die Beziehungen der Creatur zu Gott reale Beziehungen seien, mit theilweise sehr subtilen Gründen, gibt schließlich aber doch zu, daß diese Beziehungen real seien, soferne sie wahr sind;[2]) also kann das Geoffenbartsein (esse revelatum) in solchem Sinne immerhin Motiv des göttlichen Glaubens nach ihm sein.

---

[1]) Nach Mastrius (disput. theol. in III sent. disp. VI q. 2 n. 56) ist dieses sogar sententia communis inter Scotistas, nur Poncius mache eine Ausnahme.

[2]) In I sent. dist. 30 n. 8—19.

2. Durandus faßt als letztes Motiv des göttlichen Glaubens die Autorität Gottes, der durch die von ihm eingegebene hl. Schrift und die von ihm geleitete Kirche zu uns spricht.[1]) Betrachtet er aber die hl. Schrift und die göttlich geleitete Kirche als Theilmotive des göttlichen Glaubens oder nur als vorlegende, unfehlbare Medien? Falls das Erstere zu bejahen wäre, käme die Lehre des doctor resolutissimus in vorliegendem Betreffe auf die Lehre des doctor subtilis hinaus; doch erhellt dieses nicht klar aus den einschlägigen Aeußerungen.

### Bonaventura, Richard von Middleton, Aureolus.

1. Albert und Thomas v. A., wie ohne Zweifel auch Duns Scotus und Durandus, hatten nicht bloß die unerschaffene Wahrheit, d. h. nicht bloß die Untrüglichkeit und Offenbarungsthätigkeit Gottes als Beweggrund, Gewißheitsgrund des des göttlichen Glaubens gefaßt, sondern auch die Offenbarungsthatsache, also eine erschaffene Wahrheit in demselben miteinbegriffen. Doch wie? Fordert es nicht die Natur des göttlichen oder theologischen Glaubens, daß er nur auf Göttliches, Unerschaffenes sich gründe und keineswegs auf Ungöttliches, Geschaffenes? In bejahendem Sinne hat unter den mittelalterlichen Theologen sich vor allen Andern erklärt der hl. Bonaventura. Er bezeichnet die unerschaffene Wahrheit als eigentliches Object oder Motiv des göttlichen Glaubens; alles Erschaffene, soweit es geoffenbart ist, z. B. die Menschheit Jesu und was sich darauf bezieht, ist ihm lediglich materielles Object desselben.[2]) Inwiefern die uner-

[1]) „Fides est assentire propter auctoritatem dicentis... puto quod inter ea (objecta fidei) est aliquod primo creditum quod est ratio credendi alia et ad quod fit ultima resolutio credibilium, hoc autem est credere ecclesiam regi a s. spiritu.“ (in III sent. dist. 24 n. 8): „Ratio formalis credibilium complexorum . . . . est auctoritas divina regens ecclesiam et revelans scripturam“ (ibid. n. 16).

[2]) „Concedendum ergo est quod objectum fidei proprium secundum quod habet rationem motivi est verum increatum.“ (In III sent. dist.

schaffene Wahrheit dieses Motiv bilde, ob als göttliche Weisheit (veritas in cognoscendo), wie Suarez ohne Weiteres behauptet,[1]) oder als göttliche Wahrhaftigkeit oder zugleich als göttliche Offenbarungsthätigkeit (revelatio activa Dei), das erhellt aus den einschlägigen Texten nicht.

2. Nahezu wie der hl. Bonaventura äußert sich sein Zeitgenosse und Ordensgenosse Richard von Middleton (Mediavilla), welcher ebenfalls die erste, unerschaffene Wahrheit als Beweggrund des Glaubens hinstellt.[2])

Weiter ging der den Scotismus in Nominalismus überlenkende Pierre Auriol (Petrus Aureolus), ebenfalls dem Franziskanerorden angehörig († 1321). Im Prologe seines Sententzencommentars bespricht er, de unitate Theologiae handelnd, verschiedene Lehrmeinungen, z. B. die eines Thomas, Duns Scotus, Heinrich von Gent u. s. w., und kommt seinerseits zu dem Resultate, die Gottheit als solche (sub ratione deitatis) sei der formale Grund des göttlichen Glaubens und der Glaubenswissenschaft (Theologie) und des Wissens der Seligen, weil sie auf virtuelle Weise alle ewigen und zeitlichen Wahrheiten in sich schließe und deren Quellgrund sei und in ihnen irgendwie mitbefaßt werde.[3]) Nicht die Wahrheit Gottes im Erkennen

24 art. 1 q. 2 resp.): „Illi articuli (symboli) qui sunt de humanitate et circa humanitatem enuntiantur de divina persona, circa quam consistit veritas increata et ex illa parte habet rationem motivi. Nam ex illa parte, qua consistunt circa veritatem creatam habent solum rationem materialis“ (ibid. ad 1, ebenso ad 2—5).

[1]) De fide disp. III sectio 4 n. 5.

[2]) „Si autem loquimur de formali objecto fidei sic dico quod est tantum verum increatum, quia tale objectum est ratio credendi, cui innititur fidelis in assentiendo vero credito. Illa autem ratio est tantum prima virtus. Quidquid enim per fidem credimus, ideo credimus quia credimus quia prima veritas hoc revelavit.“ (In III sent. dist. 23 art. 1 q. 1.)

[3]) „Deus sub illa ratione est subjectum theologiae sub qua objicitur fidei et subjicitur aspectibus beatorum, quoniam illae notitiae succedunt sibi mutuo secundum idem sed subjicitur beatorum aspectibus sub ratione Deitatis quia per illam beatificat et objicitur fidei

(veritas in cognoscendo) und im Wollen (veritas in dicendo) ist ihm der höchste und letzte Beweggrund oder Gewißheitsgrund des übernatürlichen Glaubens, sondern die Wahrheit Gottes in dessen Sein (veritas in essendo), um das Nämliche in der Sprache der spätern Scholastiker auszudrücken.

Die Lehre, daß nur das Unerschaffene, Göttliche Motiv des göttlichen Glaubens sei und nicht die Offenbarungsthatsache, daß diese theils eine bloße Vorbedingung, theils materielles Object desselben sei, ist innerhalb der Franziskanerschule auch in der Folgezeit, wie sich zeigen wird, die vorherrschende Lehre geblieben. Sie stammt in Wahrheit vom hl. Bonaventura, nicht von Duns Scotus her. Da innerhalb dieses Ordens jedoch Philosophie und Theologie des Letztern und nicht die des Erstern zur überwiegenden Vorherrschaft gelangte, so ist es erklärlich, daß man auch diese Lehre auf den großen Meister zurückzuführen sich Mühe gab.

### Heinrich von Gent und Capreolus.

1. Heinrich Göthals aus Muda bei Gent, ein Schüler Alberts († 1293), faßte nicht bloß die erste, unerschaffene Wahrheit als letztes Motiv des Glaubens, sondern die erste, unerschaffene Wahrheit, sofern sie urbildlich von uns erschaut wird. Wir erkennen nach ihm vermittelst der Sinne die sinnlichen Dinge, abstrahiren vermittelst des Intellectes die allgemeinen Objecte und erkennen vermittelst des Urtheils auch die Wahrheit jener Dinge durch die von ihnen empfangenen Erkenntnißformen. Die auf solche Weise gewonnene Erkenntniß ist zwar eine zweifellose, aber immerhin nebelhafte, phantastische, unvolle Gewißheit. Eine schlechthin gewisse und unfehlbare Erkenntniß der Wahrheit (certa omnino et infallibilis notitia veritatis) kann der Intellect durch

sub eadem quia in omnibus fidei articulis subjicitur Deus mediate vel immediate: immediate in articulis qui sunt de Deitate, mediate vero in articulis humanitatis." (Comment. in sent. Romae 1596 I, 55): „Secunda vero propositio est quod ratio Deitatis est formalis ratio subjectiva respectu habitus theologici" (ibid. I, 62).

solche geschaffene Formen nicht gewinnen, weil die Dinge, von denen sie herstammen, veränderlich sind, weil ferner auch die menschliche Seele veränderlich ist und durch Nichts, was eine gleiche oder noch größere Veränderlichkeit hat, vor Irrthum bewahrt und in der Wahrheit befestiget werden kann und weil folglich auch die von ihnen her erworbenen und abgezogenen Formen ebensowohl dem Irrthum wie der Wahrheit dienen können. Die volle Gewißheit kann der Intellect nur erreichen im Hinblicke auf das unerschaffene Urbild der Dinge kraft besonderer Erleuchtung.[1]) Wie der Philosoph seine ganze Wissenschaft schließlich auf die letzte Wahrheit zurückzuführen hat, ebenso hat auch der Theologe seine Wissenschaft schließlich auf die erste Wahrheit, auf die Wahrheit des durch den Intellect Erkennbaren und die auf dem Wege des Glaubens von ihr empfangenen ersten Principien des gesammten Glaubensinhaltes zurückzuführen.[2])

Heinrich Göthals bekennt sich demzufolge nicht bloß in platonisirender Weise zur Lehre von einer habituell angebornen Gottesidee, sondern will auch deren Realität an sich auf dem Wege mystischer Erfahrung (Gnosis) bewahrheiten, um der Gewißheit der veränderlichen Dinge durch die Gewißheit des unveränderlich Wahren erst eine volle Gewähr und Festigkeit zu verschaffen. Er huldigt nicht im Sinne des spätern Malebranche, Gioberti u. s. w.

---

[1]) Summa theol. art. I q. 2 und art. II q. 1. An ersterer Stelle heißt es: „Perfecta informatio veritatis non habetur nisi ex similitudine veritatis menti impressa de re cognoscibili ab ipsa prima et exemplari veritate. Omnis enim alia impressa a quocunque exemplari abstracto a re ipsa imperfecta, obscura et nebulosa est, ut per ipsam certum judicium de veritate rei haberi non possit" (edit. Ascesiana Paris. fol. VII).

[2]) Summa theol. art. XIII q. 7 und art. XXII q. 5, an welch' letzterer Stelle gesagt wird: „Sicut philosophus omnem scientiam suam debet reducere in veritatem ultimam . . . sic theologus omnem suam scientiam debet reducere ultimo in veritatem primam, quae est primi intelligibilis apprehensi per intellectum et in prima principia credibilium accepta via fidei a prima veritate" (edit. Asc. p. CXXXV).

einem strengen Ontologismus, welcher die intellectuelle Gewißheit der geschöpflichen Dinge und der allgemeinen Principien, insbesondere auch des Causalitätsprincipes durch und durch auf die Gottesgewißheit gründen will; er huldiget dem Theognosticismus nur bezüglich der Erkenntniß Gottes und der göttlichen Dinge und bezüglich einer volleren und gründlicheren Erkenntniß der geschöpflichen Dinge und der allgemeinen Principien, also nur einem Theognosticismus oder Theosophismus von eingeschränkterer Art. Da ihm nun die Gotteserkenntniß und die Erkenntniß der natürlichen Offenbarungen Gottes und sofort auch der erworbene menschliche Glaube an die positiven Offenbarungen Gottes von gnostischer Natur ist, so kann in Consequenz dessen auch der göttliche, theologische Glaube an die positiven Offenbarungen Gottes *seiner letzten Wurzel, seinem letzten Beweg- oder Gewißheitsgrunde nach nur ein im Lichte der Gnade erhöhtes gnostisches Wissen* sein.

2. Eine andere Erleuchtungstheorie hat in vorwürfiger Frage der princeps Thomistarum *Capreolus* aufgestellt († 1344). Nach ihm stimmt der Gläubige irgend einem Inhalte, z. B. der Dreieinigkeit Gottes, bei, weil Gott denselben geoffenbart hat; dieses beistimmende Urtheil findet seine Begründung nicht aus einem anderen Urtheile, sondern *aus Gott, welcher die Vernunft innerlich durch den Habitus des Glaubens zur Beistimmung bewegt*, wenn die betreffenden Objecte derselben irgendwie vorgelegt sind. Hiemit scheint der innere Antrieb der Gnade nicht als bloßer Wirkungsgrund, sondern zugleich als abschließender, letzter Gewißheitsgrund des göttlichen Glaubens insinuirt zu werden, wenigstens werden diese beiderlei Gründe nicht unterschieden.[1]) Capreolus faßt nicht die intellectuell er-

[1]) „Per fidem primo et directe assentio huic Deus revelavit quod Deus est trinus et unus sicut visus primo fertur in lucem et secundario assentio huic, Deus est trinus et unus sicut visus secundario fertur in colorem, unico tamen et eodem actu. Et cum ulterius quaeritur, quo assentio huic, Deus revelavit hoc etc. Dicitur quod

schaute unwandelbare Wahrheit als letzten, weil vollen Grund aller natürlichen und umsomehr aller übernatürlichen Gewißheit wie Heinrich Göthals, er hält sich von einer solch' gnostischen Wissens- und Glaubenslehre völlig ferne; er faßt den göttlichen Geist nur als letzten Grund aller theologischen Glaubensgewißheit und nur insoferne, als er den menschlichen Geist durch den Habitus des Glaubens bewegt, nicht insoferne, als er die unwandelbare, urbildliche Wahrheit ist. Diese seine Lehre begegnet uns auch bei seinem Zeitgenossen, dem Franziskaner W. Occam, nur daß dieser, weiter fortschreitend auf der gleichen Bahn, die Anschauung vertritt, der göttliche Geist bewege den menschlichen durch den Habitus des Glaubens zur Annahme des Offenbarungsinhaltes auf unmittelbare Weise, vom Zeugnisse der Offenbarung abgesehen, und außerdem auch den göttlichen und menschlichen Willen und für einzelne Fälle selbst innere Offenbarungen oder Inspirationen Gottes als Gewißheitsgründe des göttlichen Glaubens mitbetont und mitgeltend macht, also den Irrationalismus schärfer herausbildet und herauskehrt.

### Wilhelm von Auvergne, Occam, G. Biel.

1. Endlich sind noch solche Theologen zu verzeichnen, welche der Meinung waren, der göttliche Offenbarungsglaube bedürfe zu seinem Entstehen und Bestehen eines objectiven Gewißheitsgrundes überhaupt gar nicht. Sie bezeichneten das in Rede stehende und zu einer crux theologorum gewordene Problem

---

fides assentit illi propter seipsam et non propter aliquam aliam propositionem, ex cujus assensu causetur assensus illius Deus revelavit hoc. Hoc est enim primum credibile, Deus vel veritas prima revelavit quidquid continetur in sacra scriptura et in doctrina ecclesiae. Nec assensus hujus propositionis effective principaliter causatur ex alio assensu praecedente sed ex Deo interius movente intellectum per habitum fidei ad hunc assensum. Verum tamen ad hunc primum assensum praerequiritur praesentatio hujus complexi per locutionem interiorem vel exteriorem aut per lectionem sacrae scripturae aut praedicationem." (in III sent. dist. 24 solut ad obj.).

somit als nicht vorhanden. So vor allen Anderen Wilhelm von Auvergne, der spätere Erzbischof von Paris, daher auch Wilhelm von Paris geheißen († 1249). Jeglichem Menschen — so schreibt er — glauben wir nicht ohne Ueberredung und Beweis (non absque suasione et probatione). Würden wir Gott nur auf solche Weise glauben, so würden wir ihm nicht anders glauben wie jeglichem Menschen; unser Glaube wäre alsdann keine Tugend. Gott ist nicht deßhalb zu glauben, weil er wahrhaft ist und nicht lügt (quia verax est et non mentitur); denn in solchem Falle würde man ihm auf Gründe hin glauben, welche verbürgen, daß er nicht Unwahrheit reden wolle und daß wahr sei, was er rede, und ihm folglich nicht anders glauben wie jeglichem Menschen. All' diejenigen, welche Gott nur auf geeignete Gewährschaften und Beweise hin (pignoribus idoneis et probationibus certis) Glauben schenken wollen, geben ihm insofern vor lügenhaften und eidbrüchigen Menschen keinerlei Vorrang und vergleichen sich hiedurch Juden und Heiden; denn die Juden suchen Zeichen und die Griechen Weisheit, und ohnedem wollen weder diese noch jene glauben. Der göttliche Glaube stimmt Gott nicht auf Vernunftgründe hin und nicht um der Wahrheit seiner Offenbarungen willen bei, sondern lediglich aus freiem Gehorsam, weil Gott durch die Gesetzgeber und Gesetzesausleger es so gebeut und so haben will.[1])

Nach Wilhelm von Auvergne pflichtet der göttliche Glaube Gott nicht bei, weil er die erste Wahrheit ist, die ihrer Untrüglichkeit wegen nur Wahres offenbaren kann und geoffenbart hat, sondern rücksichtlich der gesetzgeberischen Majestät und All-

[1]) De fide et legibus c. 1, wo Wilhelm, um nur Einen Passus wörtlich anzuführen, also spricht: „Fides haec est digna Deo credulitas, qua ei scilicet Deo, ut dignum et justum est, creditur h. e. sine omni pignore et cautione scilicet gratis et obedienter et non propter hoc, quia verax est aut quia verum est quod ipse loquitur; sic enim crederetur homini cuivis sed quia jubet seu praecipit seu vult; jubet inquam aut praecipit per legislatorem aut legis expositores. Creditur ergo ei virtute obedientiae."

macht seines nach Außen hin kundgegebenen Willens, selbst wenn letzterer — was der Offenbarung zufolge freilich unmöglich ist — den Irrthum zu glauben vorstellen würde. Nicht Gott als die erste sich offenbarende Wahrheit ist Grund des göttlichen Glaubens, sondern Gott als der sich offenbarende gesetzgeberische Wille. Weßhalb sollen wir aber glauben, daß dieses und nur dieses der äußerlich kundgegebene Wille sei? Offenbar weil dieses der göttliche Wille ist, nicht weil es wahr ist. Von Vernunftwegen allerdings können wir Etwas nur glauben, weil es sich uns als wahr verbürgt; übernatürlicher Weise können und sollen wir im Kampfe gegen die Natur nicht deshalb Etwas glauben, weil es sich uns als wahr verbürgt. Von Vernunftwegen können wir nicht einmal glauben ohne jeglichen Wahrheitsgrund, wenigstens nicht ohne scheinbaren; auf übernatürliche Weise sollen wir es sogar. Dieses die Lehre Wilhelms. Sie klang der gesammten Scholastik so disharmonisch, daß sie, sowie sie gefaßt und ausgesprochen war, keine Anhänger, sondern nur Gegner fand.

2. Auf das Bekenntniß des Wilhelm von Auvergne kam auch Occam und Gabriel Biel hinaus, jedoch in modificirter und mehr verhüllter Form. Schon Duns Scotus hatte zweierlei Meinungen aufgeführt, von denen die eine behauptete: der eingegossene Glaube stimme den einzelnen Glaubensartikeln um der Wahrhaftigkeit des sich offenbarenden Gottes willen bei, dagegen die andere: er stimme ihnen unmittelbar als solchen bei abgesehen von der Wahrhaftigkeit des sich offenbarenden Gottes. Duns Scotus adoptirt keine dieser beiderlei Meinungen in unbedingter Weise, stellt vielmehr eine eigene auf, wie sich gezeigt hat. Occam machte die zweite dieser Meinungen zu der seinigen, indem er lehrte: wie die Sonne als universelle Ursache mit den secundären Ursachen unmittelbar zusammenwirke zur Erzeugung der natürlichen Dinge, so wirke der eingegossene Glaube auch unmittelbar mit dem erworbenen Glauben zusammen zur Er-

zeugung des Glaubens an die einzelnen Artikel.[1]) Wenn nach Occam — das hat sich früher schon ergeben — die christlichen Glaubensartikel Jemanden verkündet werden und ihm auch die Thatsache, daß sie von Gott auf glaubwürdige Weise geoffenbart sind, mehr oder minder zweifelhaft ist, so kann er vermöge eines Willensbefehles dennoch einen zweifellosen menschlichen Glauben an jene Artikel erwecken, also auch an die bezeichnete Thatsache, sofern sie ein solcher ist und kraft der göttlichen Gnade oder in einzelnen Fällen etwa gar auf göttliche Eingebung hin denselben zu einem göttlichen, theologischen Glauben erhöhen. Motiv dieses Glaubens ist der freie Wille, die habituelle und actuelle Gnade und in manchen Fällen eine innere Offenbarung oder Inspiration. Welches ist aber sein letztes Motiv? Inwieweit verdankt er seinen Ursprung in letzter Linie dem die Annahme der Wahrheit befehlenden, wenn auch nur mit Wahrscheinlichkeit erkannten Willen Gottes? Inwieweit dem von der Gnade bewegten Willen des Menschen oder dem Antriebe der göttlichen Gnade? Verdankt er ihn vielleicht auch den subjectiv zureichenden Glaubwürdigkeitsgründen, auf welche der erworbene Glaube da oder dort fußt? All' dieses erhellt aus Occam's Aeußerungen nicht klar und bestimmt und ebensowenig aus den Aeußerungen G. Biel's, der in sceptischer Weise die obenerwähnten beiden Meinungen nur nebeneinander hinstellt, ohne Für oder Wider ein bestimmtes Urtheil abzugeben.[2])

3. Nach Wilhelm v. A. sollen wir theologischer Weise die Wahrheit glauben, aber nicht um der Wahrheit willen und nicht auf einen Wahrheitsgrund hin, sondern auf göttlichen Befehl hin aus bloßem Willensgehorsam; nach Occam dagegen sollen wir die Wahrheit um der Wahrheit willen glauben und nicht ohne

---

[1]) Quodlibet III q. 7, wo Occam fortfährt: „Fides infusa est habitus universalis universalitate causalitatis inclinans immediate ad omnes actus respectu cujuscunque articuli ad quam inclinat fides acquisita . .".

[2]) In III sent. dist. 23 q. 1 art. 1 und art. 2 concl. 6.

Wahrheitsgrund, können sie jedoch auch glauben ohne objectiv zureichenden Wahrheitsgrund; daß wir dessenohngeachtet nach ihm glauben sollen, ist Gottes Wille, also vertritt Gottes Wille, wenn auch nur probabler Weise von uns erkannt, sammt dem menschlichen Willen und dem Lichte der Gnade über ein gewisses Maß hinaus die Stelle eines objectiven Wahrheitsgrundes, indem er ergänzt, was diesem an Kraft abgeht. Bei Wilhelm v. A. wie bei Occam begegnet uns demnach Glaubensirrationalismus, d. h. eine Erkenntnißrichtung, welche den theologischen Glauben irgendwie zu einem grundlosen macht. Nach der bezeichneten Seite hin ist der Glaubensirrationalismus des Letzteren gemäßigter als der des Ersteren; nach einer anderen Seite hin jedoch weitgehender, weil auch auf den menschlichen Offenbarungsglauben sich miterstreckend. Dieß erklärt sich aus der verschiedenen Genesis beider. Wilhelm v. A. war vom Standpunkte eines platonisirenden Realismus, Occam dagegen vom Standpunkte des Nominalismus aus auf einen solchen Glaubensirrationalismus hinausgerathen. Jener hatte in den Büchern de universo und de anima den Flug des metaphysischen Wissens sehr hoch genommen; dieser dagegen hatte hundert Jahre später von nominalistischen Prämissen aus an der Möglichkeit des metaphysischen Wissens zu zweifeln und zu verzweifeln begonnen. Jener hatte festgehalten an der Möglichkeit eines vernünftig begründeten menschlichen Offenbarungsglaubens, verfiel jedoch der Meinung, der göttliche Offenbarungsglaube könne dem Banne desselben nur dadurch enthoben und nur dadurch über denselben hinausgehoben werden, daß er auf keinerlei Wahrheitsgründe sich stütze; dadurch und nur dadurch könne er der höheren, ihm zukommenden Würde theilhaft werden. Dieser dagegen gab für den höchsten Fall nur die Möglichkeit eines subjectiv begründeten menschlichen Offenbarungsglaubens zu, keineswegs jedoch die Möglichkeit eines in zureichender Weise objectiv begründeten Offenbarungsglaubens von menschlicher oder gar göttlicher Art. Jener war auf Irrationalismus des theologischen Glaubens gekommen, weil er dessen Rationalismus vermeiden

wollte; dieser dagegen, weil er die Consequenzen seines metaphysischen Irrationalismus zog. Jener brachte sofort den göttlichen Glauben in den stärksten Gegensatz zum menschlichen, dieser faßte die Bethätigung des ersteren nur als Potenzirung, Erhöhung des zweiten auf.

## V. Protestantische Theorien vom Gewißheitsgrunde des göttlichen Glaubens vom sechzehnten bis achtzehnten Jahrhundert.

### Allgemeine Uebersicht.

Nach altlutherischer und altreformirter Lehre, wie wir gesehen haben, gibt es für den gefallenen Menschen kein actualisirtes, wirkliches Vernunftwissen von Gottes Existenz und Untrüglichkeit und von Gottes Offenbarung in den Propheten und Aposteln und von der Eingebung der hl. Schrift vor dem Eintreten des alleinrechtfertigenden Glaubens und der Wiedergeburt. Wie soll aber der Ungläubige zum Glauben an das beseligende Heilswort und die hl. Schrift gelangen? Auf das untrügliche Zeugniß der Kirche hin? Nein! Dieses war ja im Principe preisgegeben. Oder auf das untrügliche Zeugniß der hl. Schrift hin? Dieses wäre eine petitio principii gewesen. Oder ohne allen Grund? Nein! Auf einen mystischen Grund hin, nämlich auf das Zeugniß Gottes in unserem Innern, auf das testimonium spiritus s. Jeder, welcher durch die hl. Schrift das trostvolle Wort vernimmt, daß er aus reiner Gnade Gottes durch bloßen Glauben oder durch bloßes Vertrauen (fides fiducialis, specialis) auf das alleinige Verdienst des Gottmenschen Jesus Christus Rechtfertigung (Sünden- und Schuldnachlassung) und Wiedergeburt finden könne und diesem Worte kraft der erleuchtenden Gnade des hl. Geistes Eingang in sein Inneres verstattet, wird die Erfahrung seiner Wahrheit machen und mit größter Zuversicht sich dieser Wahrheit getrösten. Princip der Glaubensbildung ist objectiver Seits das durch die Bibel dargebotene Gotteswort, dessen Hauptinhalt das Wort vom allein rechtfertigenden Glauben bildet, subjectiver

Seits aber die Aufnahme und das Verständniß dieses Wortes und die Erfahrung der Göttlichkeit desselben. Die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein galt dem lutherischen und reformirten Protestantismus nicht nur als heilsvermittelndes, soteriologisches Princip, sondern überall da, wo er ungeschwächt hervortrat, auch als gewißheitsbildendes Princip. Sie galt ihm nicht nur als Materialprincip der christlichen Heilslehre, sondern auch als Materialprincip der christlichen Gewißheitslehre. Sie trägt nicht bloß das System der christlichen Wahrheit oder der Dogmatik, sondern zumeist auch das System der christlichen Gewißheit. Dieses letztere System — mitunter auch als Fundamentaltheologie, als christliche Apologetik u. s. w. bezeichnet — wurde übrigens erst innerhalb der letzten fünfzig Jahre in Form einer besonderen, selbstständigen Wissenschaft zu einem förmlichen „Systeme" ausgebaut; bei den altprotestantischen Dogmatikern finden sich meist nur Ansätze und Materialien hiezu im Tractate de scriptura sacra.

Dem philosophischen und apologetischen Scepticismus wird auf diesem altprotestantischen Standpunkte somit eine Schranke gesetzt durch theologischen Glaubensmysticismus. Den Zweifeln, Einsprüchen und Widersprüchen der natürlichen Vernunft wird ein Halt zugerufen kraft einer dem göttlichen Geiste entstammenden geistlichen Erfahrung. Der positiv göttliche Glaube ist seiner letzten Wurzel nach mystisches Erfahrungswissen. Zu seinem Motive hat er die innerlich sich bezeugende göttliche Heilsoffenbarung. Da jedoch die hl. Schrift auf göttlicher Inspiration beruht, so wurde sie von den lutherischen und reformirten Theologen bis in's achtzehnte Jahrhundert herauf zur Offenbarung selber geschlagen, ohne daß Offenbarungswort und Schriftwort genauer unterschieden worden wären und sofort nicht bloß als Norm des göttlichen Glaubens (norma credendorum) angesetzt und angesehen, sondern auch zum Motive desselben (ultima ratio seu principium credendi) geschlagen. Diese Offenbarung Gottes, dieses Zeugniß des hl. Geistes in uns ist

etwas Uebernatürliches wie der Glaube, der darauf ruht, und zwar etwas wesentlich Uebernatürliches insofern, als sie über die Kraft und das Anrecht der gefallenen Menschennatur hinausgeht; da jedoch diese Offenbarung nach lutherischer und reformirter Auffassung nur eine Wiederherstellung, Neuschöpfung der ursprünglichen, normalen Menschennatur ist, also nur ein Mittel ist zur Erreichung des natürlichen Menschenzieles, so ist sie insoferne (ex ratione finis) etwas Natürliches. Am Ende der Dinge mündet die übernatürliche Ordnung in die natürliche wieder ein. Das wiedergefundene Paradies ist dem Menschen natürlich wie das verlorene. Dieses die altprotestantische Auffassung, welcher der Socinianismus und Rationalismus eine wesentlich andere gegenüberstellten, wie sich nun im Einzelnen zeigen soll.

### Luther, Zwingli, Calvin.

Luthers Grundanschauung, in verschiedenen Wendungen und Schwankungen zum Ausdruck kommend, ist im Einzelnen folgende: Der göttliche Geist hat nicht nur die alt- und neutestamentlichen Offenbarungen inspirirt, sondern auch die biblischen Urkunden, welche dieselben enthalten, und schafft uns ein neues Organ, ein neues Auge, damit wir in der Auslegung deren wahren Sinn erfassen, und läßt uns als hauptsächlichsten Sinn derselben das in Christo gestiftete und im Glauben zu ergreifende Heil erkennen. Ist auch die Vernunft des gefallenen Menschen in geistlichen Dingen aller Gewißheit baar, so vermag sie durch die Gnade des Glaubens gezogen und bewogen doch die Göttlichkeit des Schriftinhaltes, namentlich des trostbringenden Artikels vom alleinrechtfertigenden Glauben, innerlich zu erfahren, mit fester Heilszuversicht (fides specialis s. fiducialis) zu erfassen und an diesem Maßstabe auch der Göttlichkeit des Schriftursprunges gewiß zu werden. So sagt z. B. Luther: „Noch widerfährt mir es allezeit, wenn ich ohne das Wort bin, nicht daran denke, noch damit umgehe, so ist kein Christus daheime, ja noch keine Lust noch Geist, aber sobald ich einen Psalmen oder

Spruch der Schrift vor mich nehme, so leuchtet es und brennet es ins Herz, daß ich andern Muth und Sinn gewinne."[1]) Bei der Prüfung der einzelnen biblischen Bücher ist vorzüglich darauf Rücksicht zu nehmen, ob sie „Christum treiben oder nicht".[2]) Darnach wird ihr canonischer Charakter bemessen, also z. B. dem Jacobusbrief, dem Hebräerbrief und der Apokalypse der canonische Charakter aberkannt, weil sie der inneren christlichen Glaubenserfahrung widersprechen. Darnach wird auch ihr höherer oder geringerer Werth bemessen und bestimmt. So beglaubiget die Heilslehre des neuen Bundes, die hl. Schrift und ihr Canon sich für das christliche Gewissen selbst abgesehen von allen anderweitigen Beweisgründen, welche für Aechtheit, Unverfälschtheit und göttliche Eingebung derselben sprechen. Der göttliche Glaube ist seiner Wurzel nach Heilserfahrung.[3])

Zwingli äußert sich in gleichem Sinne also: „Wenn das gottswort vor der gmeind gepredget wirt, so urteilt ein jeder heimlich by jm selbs, ob es recht dargethon werde oder nit. Ist nun einer ein rechtgläubiger, so wird er von stund an innen, ob es nach rechtem göttlichen verstand dargethon werde oder nit; denn welcher in gott vertrutwt ist, der verstat alle Ding, ob sy mit gott syginb oder nit. Sieh, hie muß je der inner mensch das usser wort erkennen und urteilen, ob es der göttlichen warheit glychförmig syn oder nit . . . Kurz das usser wort muß von dem inneren, das gott ins herz geschrieben, geurteilt werden.[4])

Aehnlich Calvin. Der hl. Geist, welcher geredet hat durch

---

[1]) Luthers Werke nach Walchs Ausgabe VIII, 672. Die Inspiration des Gotteswortes und die des Schriftwortes wird von demselben meistens nicht unterschieden; doch leuchtet aus manchen Stellen, wie z. B. der oben citirten, heraus, daß er die eine und die andere auf das Zeugniß des hl. Geistes gegründet habe.

[2]) Ebend. XIV, 149 in Vergleich mit XXII, 2077.

[3]) Vergl. J. A. Dorner: Geschichte der protestantischen Theologie 1867 S. 212—50. Heinrich Heppe: Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16. Jahrh. 1857, I, 212—14.

[4]) Zwingli's deutsche Schriften 1830 II, 16—17.

den Mund der Propheten — so äußert er sich — muß in unsere Herzen eindringen, um uns zu überzeugen, das hervorgebracht zu haben, was göttlich befohlen war, um durch sein inneres Zeugniß, durch innere Herzensversiegelung uns zu überzeugen, daß er in den hl. Schriften rede, daß ihr Wort sein Wort sei und eine Gewißheit habe über alle menschliche Vernunft und deren Fassungskraft hinaus, eine Gewißheit so groß, als ob wir die Gottheit selber schauen.[1]) Reformirter Seits haben sogar öffentliche Symbole, wie z. B. das der gallischen und belgischen Kirche, diese Lehre in förmlicher Weise ausgesprochen.[2])

Wenn aber durch die Göttlichkeit des Schrift*inhaltes* für uns erst die Göttlichkeit des Schrift*ursprunges* begründet wird, wie? ist alsdann die Göttlichkeit und Wahrheit aller inhaltlichen Lehren des Christenthums, insbesondere der Rechtfertigung durch den Glauben an das Alleinverdienst des menschgewordenen Gottessohnes schon auf *mystisch-innerliche* Weise für uns gewiß, *bevor* die positiv äußerliche Offenbarung derselben durch die hl. Schrift *für uns* gewiß wird? Läßt sich am Ende das Gebäude der christlichen Glaubens- und Sittenlehre nicht auf *rein-*

---

[1]) „Idem spiritus, qui per os prophetarum locutus est in corda nostra penetret necesse est, ut persuadeat fideliter protulisse quod divinitus erat mandatum" (institutiones christ. relig. I c. 7 n 4): „Maneat ergo hoc fixum, quos spiritus s. intus docuit, solide acquiescere in scriptura et hanc quidem esse *αὐτόπιστον* neque demonstrationi aut rationibus subjici eam fas esse, quam tamen meretur apud nos certitudinem, spiritus s. testimonium consequi . . . Illius ergo virtute illuminati jam non aut nostro aut aliorum judicio credimus, a Deo esse scripturam sed supra humanum judicium certo certius constituimus (non secus ac si ipsius Dei numen illic intueremur) hominum ministerio ab ipsissimo Dei ore ad nos fluxisse" (ibid. I c. 7 n. 5.).

[2]) Confessio Gallica: „Hos libros agnoscimus canonicos idque non tantem ex communi ecclesiae consensu sed multo magis ex testimonio et intrinseca spiritus s. persuasione". Confessio Belgica: „Ea omnia . . . . credimus idque non tam quod ecclesia eos pro hujusmodi libris recipiat et approbet quam imprimis quod spiritus s. in cordibus nostris testetur, a Deo profectos esse".

mystischem Grunde aufführen, abgesehen vom positiven Bibelworte? Die Reformatoren bejahten wohl die erstere dieser Fragen, nicht die zweite. In der Folgezeit mußte die lutherische und reformirte Theologie sich alle Mühe geben, um dem „Enthusiasmus" der Mystiker gegenüber den Glaubenspositivismus mit einem festen Gehege zu umgeben und zu vertheidigen.

**Die lutherische und reformirte Orthodoxie des siebzehnten Jahrhunderts.**

1. Eingehendere, das Maaß bloß gelegenheitlicher Aeußerungen überschreitende Erörterungen über den Grund des göttlichen Glaubens finden sich bei den lutherischen und reformirten Theologen erst, seitdem die symbolische Fixirung des Lehrbegriffs durch die formula concordiae, die Confessio Helv. II und die Dortrechter Synode einen gewissen Abschluß erlangt hatte, also erst seit dem Ende des sechzehnten und vorzüglich im siebzehnten Jahrhundert. Das siebzehnte Jahrhundert bildet die Glanzepoche der zu doctrineller und systematischer Ausgestaltung gekommenen Orthodoxie des Lutheranismus und Calvinismus. Im Allgemeinen kam hier folgende Anschauungsweise zum Durchbruche und zur Geltung. Nicht bloß die Offenbarung, welche den Inhalt der hl. Schrift bildet, sondern auch die Schrift selber ist eine Offenbarung Gottes und zwar eine bis in die letzten Worte und Buchstaben hinaus eingegebene. Diese Schriftoffenbarung ist unfehlbare Norm oder Formalprincip des göttlichen Glaubens und ein denselben erzeugendes Gnadenmittel und dessen nächster Grund. Obgleich indessen nächster Grund, ist sie doch nicht letzter Grund (ultima ratio) des göttlichen Glaubens. Letzter Grund desselben ist ihre Bezeugung im Innern unseres Geistes oder das testimonium spiritus s., also die mystische Bekundung ihres göttlichen Inhalts und Ursprungs in uns und für uns. Die „Gewißheit von der heilskräftigen christlichen Wahrheit, die in der Schrift enthalten ist, wird ohne Weiteres in die Gewißheit von dem göttlichen Ursprung und der göttlichen Form des Canons umgesetzt und bei dieser Umsetzung der Gewiß-

heit von der Göttlichkeit des Inhaltes in die Göttlichkeit des Canons behält es im siebzehnten Jahrhundert fast ausnahmslos sein Bewenden": so sagt Dorner mit Recht.[1]) Das testimonium spiritus s. erleidet in dieser Glanzperiode des Orthodoxismus keinerlei Eingrenzung mehr; es erstreckt sich mit seiner gewißheitserzeugenden Kraft nicht bloß auf den alleinrechtfertigenden Glauben an Christi Alleinverdienst (Materialprincip des Glaubens), wie es im Sinne verschiedener Aeußerungen Luthers lag, d. h. nicht bloß auf den wichtigsten, centralsten Heilsinhalt, sondern auf den gesammten, nicht bloß auf die Fundamentalthatsachen des Heils, sondern auf alle schriftgemäß bekundeten Sonderthatsachen und auf die Schrift selber im Ganzen und Einzelnen, indem es alle biblischen Schriften, die seit dem vierten Jahrhundert allgemein als canonische galten, mit Ausnahme der deuterocanonischen des alten Testamentes *als solche* verbürgt und nicht minder auch die Schrift im Allereinzelnsten bis auf den letzten Punkt hinaus. All dieses, durch die Kraft des hl. Geistes im Innern sich bezeugend, hilft die ultima ratio fidei divinae mitbilden.[2])

Wenn aber diese orthodoxe Theologie in ihrem letzten Grunde

---

[1]) J. A. Dorner: Geschichte der prot. Theol. 1867 S. 545.

[2]) Vergl. die treffliche Abhandlung von Klaiber über die Lehre der altprotestantischen Dogmatiker von dem testimonium spiritus s. in den Jahrbüchern für deutsche Theologie 2. B. 1857 bes. S. 1—20, Dorner, Gesch. der prot. Theol. S. 539—563, W. Gaß, Geschichte der protestantischen Dogmatik 1854—67 I, 235—241, Heinrich Schmid, Dogmatik der evangel.-luth. Kirche, 2. Aufl. 1847 S. 29—37, 60—1, 405—413. Die Behauptung von H. Heppe, die verschiedenen, von diesen Theologen, namentlich von Aegidius Hunnius angeführten „Argumente und insbesonders das Zeugniß des hl. Geistes (werden) nur zur Nachweisung der Göttlichkeit des Inhalts der in der hl. Schrift überhaupt enthaltenen Lehre, nicht aber zur Erhärtung der Inspiration und Authentie eines einzelnen Buches der Schrift angezogen", ist eine offenbare Rückdatirung des modernen Bewußtseins ins altprotestantische Bewußtsein (Dogmatik des deutschen Protest. im 16. Jahrh. I, 243). Es ist also nicht haltbar, was weiter folgt: „Die Canonicität, d. h. die Authentie dieser letzteren, wird auch in dieser Periode schlechthin auf das historische Zeugniß der alten Kirche gegründet, weßhalb der Canon des Eusebius im Wesentlichen noch immer anerkannt wird" (ebend. S. 243 in Vergleich mit S. 214).

Mysticismus ist, wie konnte sie sich sicher fühlen gegen die Gefahren und Ausschreitungen eines falschen Mysticismus? Die Gebundenheit der Kraft und Wirksamkeit des hl. Geistes an das Schriftwort und zwar an das Schriftwort, wie es ihr als das wahre und ächte erschien im Sinne symbolmäßiger Auslegung, galt ihr als schirmender Schild gegen all diese Gefahren. Unter diesem Schilde kämpfte sie wie gegen den römischen Katholicismus so auch gegen den „Enthusiasmus" der Schwarmgeister (der Anabaptisten, eines Schwenkfeld, Sebastian Frank u. A.), insbesondere auch gegen den theosophischen Mysticismus eines Valentin Weigel, Jacob Böhme, J. G. Gichtel u. s. w., oft freilich ohne hinreichendes Verständniß der Anschauungen und Strebungen dieses letzteren.[1])

2. Unter den lutherischen Theologen dieser Periode macht Aegidius Hunnius in der Monographie: de sacrosancta majestate, autoritate, fide ac certitudine s. scripturae 1591 für die göttliche Eingebung der hl. Schriften 21 Gründe geltend; als den wichtigsten Grund solcher Art erklärt er das testimonium spiritus s., jedoch nur für die frommen und gläubigen Menschen, welche die Wirksamkeit des hl. Geistes nicht hemmen und sie an sich erfahren (ibid. argum. V.). Ebenso Joh. Gerhard in seinen locis theologicis 1610. Dreierlei Zeugen sprechen nach ihm für die göttliche Autorität der hl. Schriften. Der hauptsächlichste Zeuge für dieselbe ist den Gläubigen Gott selber oder, was ebensoviel ist, der in den hl. Schriften redende und die Herzen der Menschen bezüglich ihrer Wahrheit überweisende hl. Geist. Eine weitere Classe von Zeugen bilden die innern Kriterien der hl. Schriften, nämlich die Hand, Lehre, der Styl der Hagiographen und deren bewältigende Wirkungskraft. Eine dritte Classe von Zeugen bilden die äußern für die Autorität und Canonicität der hl. Schriften sprechenden Gewährschaften. Der letzte Grund des

[1]) Ueber diesen letzteren Kampf im Allgemeinen vergl. Jul. Hamberger: Die Lehre J. Böhme's 1844 S. LXI ff.; eine eingehende Würdigung desselben würde eine Monographie fordern.

göttlichen Glaubens sind die durch diese dreierlei Zeugen beglaubigten hl. Schriften, nicht das Zeugniß der Kirche: ultima omnino fidei resolutio fieri debet in scripturas, non in ecclesiae testimonium. Welches die wahre Kirche sei, müsse aus den hl. Schriften bewiesen werden, nicht die Göttlichkeit der letztern aus erstere. Die Katholiken machen sich eines falschen Zirkels schuldig, indem sie die göttliche Leitung der Kirche aus den hl. Schriften und die Inspiration der letztern aus dem unfehlbaren Zeugnisse der Kirche ableiten — ein protestantischerseits oft erhobener Vorwurf. Auf eine exacte Beantwortung der Frage: welche Kraft den äußern und innern Kriterien (von spätern protestantischen Theologen auch als motiva seu signa credulitatis bezeichnet) in Verhältniß zum testimonium spiritus s. als Hauptmotiv des göttlichen Glaubens zukomme, läßt sich Gerhard noch nicht ein. Anders als bei den Gläubigen — so fährt er weiter — verhalte es sich allerdings bei den Ungläubigen. Wiewohl das Zeugniß des hl. Geistes der vorzüglichste und höchste Grund für den Glauben an die Göttlichkeit der hl. Schriften sei, so könne man bei Bekehrung der Ungläubigen doch nicht von ihm aus den Anfang machen, d. h. sie nicht warten lassen, bis der hl. Geist in deren Herzen unmittelbar Zeugniß für dieselbe ablege; hier sei es gerathen, von den äußern Gründen, insbesonders dem menschlich-geschichtlichen Zeugnisse der Kirche, auszugehen und dann erst auf die anderweitigen Gründe überzugehen.[1])

In ähnlicher Weise bezeichnet auch J. Hülsemann die Autorität Gottes, welcher sich uns durch die hl. Schriften kraft innern Zeugnisses des hl. Geistes offenbare, als letzten Grund des Heilsglaubens (ratio ultima fidei propter quam creditur), wozu noch verschiedene secundäre Kriterien für die Theopneustie der hl. Schriften kommen.[2]) Der Wittenberger Theologe Abraham Calov führt für diese letztere acht Gründe an, nämlich das

[1]) Loci theologici 1610 de scriptura sacra n. 18—35.

[2]) Breviarium theologiae 1644 c. 1.

Selbstzeugniß der hl. Schriften, die Göttlichkeit ihres Inhalts, die Göttlichkeit ihrer Ausdrucksweise, die Wahrheit, Mannigfaltigkeit und Vollkommenheit derselben, ihre Wirksamkeit, ihr Alterthum und ihre Erhaltung, die Bestätigung, die sie durch Wunder, Martyrien und die Zeugnisse des gesammten Erdkreises gewonnen haben, und endlich das Zeugniß des hl. Geistes in den Herzen der Gläubigen. Einen weitern Schritt that Calov dadurch, daß er die Kraft dieser Gründe ins Einzelne hinein gegeneinander abwog. Gewißheitserzeugende Gründe für die Inspiration und Canonicität der biblischen Schriften sind ihm bloß der 1., 4. und 8. der aufgeführten; alle übrigen sind bloße Probabilitätsgründe.[1]) Lediglich das Zeugniß des hl. Geistes, die Wirksamkeit des Schriftwortes als dessen Werkzeug und unter ihrer Voraussetzung auch das Zeugniß der hl. Schrift selber für die Göttlichkeit ihrer Eingebung sind dem Gläubigen gewißheitserzeugende Gründe, also Gründe erster Hand, alle übrigen nur Gründe zweiter Hand. Anders ausgedrückt: letzter Gewißheitsgrund des göttlichen Glaubens ist nach Calov die mystische, durch das Schriftwort wirkende Selbstbezeugung Gottes; alle andern Gründe, insbesonders die positiv-historischen Zeugnisse, die Wunder- und Weissagungsthatsachen haben lediglich den Charakter von probabeln Glaubwürdigkeitsgründen, keineswegs von Gewißheitsgründen, welche dem göttlichen Glauben vorausgehen oder zur Seite gehen und noch weniger von Gewißheitsgründen, welche als Theilmotive in denselben eingehen.

In verwandtem Sinne stellt J. A. Quenstedt († 1688) die Thesis auf: obgleich es viele Kriterien und Motive des

[1]) Systema locorum theolog. Wit. 1655 t. I c. IV de scriptura s. p. 458–462, wo es bezüglich der aufgeführten acht Gründe heißt: „Observa quod aliae quidem rationes divinam auctoritatem scripturae s. probabilem reddant: at divina solum testificatio ac efficacia verbi divini cum interna spiritus s. per verbum attestatione credentibus reddat eandem infallibilem ita ut fide divina suscipiatur", (p. 460): „Ut vero ecclesiae testimonium humanum solum est, non divinum, ita non potest gignere nisi humanam fidem" (p. 461).

Glaubens oder der Glaubwürdigkeit gibt, die mächtig das Ansehen und den himmlischen Ursprung der hl. Schrift bekunden oder den ungläubigen Menschen, welcher belehrungsfähig und nicht böswillig widerstrebend ist, zum Glauben an die Göttlichkeit des Schriftwortes führen, so bewirken sie doch sammt und sonders nur menschlichen Glauben, menschliche Ueberzeugung (fidem tantum humanam et persuasionem); der letzte Grund (ultima ratio sub qua et propter quam), weßhalb wir kraft göttlichen und unfehlbaren Glaubens für wahr halten, das Wort der hl. Schrift sei wirklich Gottes Wort, ist die innerliche Kraft und Wirksamkeit des göttlichen Wortes und die Bezeugung des in der Schrift und durch die Schrift redenden hl. Geistes. Im Anschlusse an diese Thesis führt er neun innere und neun äußere Kriterien auf, welche den göttlichen Ursprung der hl. Schrift nur probabel machen in einem Maaße und Grade, die als moralische Gewißheit gelten kann über die bloße Muthmaßung hinaus, so daß er nur wahnwitziger Weise bezweifelt werden könnte; zu ganz unzweifelhafter Gewißheit erhebe ihn lediglich der durch die hl. Schrift wirkende und sich uns bekundende hl. Geist.[1])

Die nämliche Lehre begegnet uns mit nur unwesentlichen Modifikationen bei G. Calixt trotz der von ihm angebahnten gemäßigteren Richtung, bei Luc. Fried. Reinhart, Joh. Musäus, David Hollaz, später bei Franz Buddeus u. A.[2])

---

[1]) Systema theologicum p. I c. IV sectio III q. 9 n. 1—5, wo wir u. A. lesen: „Motiva illa tam interna quam externa . . . faciunt scripturae s. θεοπνευστίαν probabilem et pariunt certidudinem non conjecturalem tantum sed moralem, ita ut eam in dubium vocare dementis sit, non faciunt vero scripturae divinitatem infallibilem et omnino indubitatam n. e. non gignunt fidem divinam sed tantum humanam, non certitudinem immotam sed credibilitatem saltem vel opinionem admodum probabilem" (ibid. n. 3).

[2]) G. Calixt, epitome theol. proleg.; Lud. Frid. Reinhart, theol. christ. synopsis. Altorf. 1660 c. 2; Joh. Musaeus, introductio in theol. 1678 c. 5—8; David Hollaz, examen theologicum prol. III q. 29—33; Fr. Buddeus, instit. theol. dogm. 1723 l. I c. 2 § 13 - 17.

Darin sind die lutherischen Dogmatiker dieser Periode Eins, daß das testimonium spiritus s. einen mystischen Erfahrungsbeweis bilde, welcher für alle diejenigen Geltung hat, die ihn machen oder machen wollen, die nicht widerstrebend, nicht ungläubig sind und für diese das letzte Motiv des göttlichen Heilsglaubens ausmache. In der Werthschätzung der äußern und innern Kriterien oder der sogenannten Glaubwürdigkeitsmotive weichen sie jedoch mehr oder minder von einander ab. Manche derselben schrieben diesen Kriterien — vom testimonium spiritus s. abgesehen — bloße Probalität zu, faßten diese letztere jedoch als eine so hochgradige auf, daß sie als eine moralische Gewißheit gelten könne und gründeten in solchem Sinne auf diese Kriterien eine fides humana, während sie auf das testimonium spiritus s. eine schlechthinige Gewißheit, wie sie der fides divina zukommt, basirten, also *ausschließlich* nur dieses als das letzte Motiv der fides divina betrachteten: so z. B. Calov, Quenstedt, Buddeus, wie zum Theil schon aus den obigen Anführungen erhellt. Andere lutherische Dogmatiker dagegen faßten die fides humana als eine Art probabler Meinung auf, welche *Zweifel und Furcht des Gegentheils* nicht ausschließe, schrieben den äußern Kriterien nur die Kraft zu, eine solche fides humana zu erzeugen, dagegen den innern Kriterien die Kraft, die fides divina zu mehren, obgleich nicht ursprünglich zu erzeugen: so Joh. Musäus, David Hollaz u. s. w.[1])

Soweit die Glaubensgewißheit reicht, soweit muß nach all diesen Theologen die Kraft des mystischen Geisteszeugnisses reichen, obwohl die weittragenden Consequenzen dieses Satzes von ihnen nicht durchgängig bis ins Einzelne hinein mit bewußter Klarheit und mit Ausdrücklichkeit gezogen wurden. Sofern also der certitudo fidei divinae eine Ausdehnung gegeben wurde auf die Göttlichkeit des Schriftinhaltes sammt und sonders und ohne Ein-

[1]) David Hollaz versteht unter fides humana eine „notitia infirma, assensus debilis cum formidine oppositi conjunctus" und sagt geradezu: „Fides humana incerta et lubrica est" (examen theol. prol. 3 q. 30).

schränkung, ja am Ende auch auf die Göttlichkeit der sprachlichen Darstellung bis auf das letzte Jota hinaus und vorzüglich auch auf die Göttlichkeit und historische Aechtheit und Integrität der einzelnen biblischen Bücher, mußte consequenter Weise auch die Kraft des mystischen Geisteszeugnisses auf all dieses ausgedehnt werden. Die historische Kritik und Beglaubigung der biblischen Urkunden, wiewohl in ihrer Weise werthvoll, konnte nach ihnen ja nur fides humana, nur höchste Wahrscheinlichkeit gewähren.

3. Die reformirten Dogmatiker vom Ende des sechzehnten Jahrhunderts an sind behufs einer sichern Grundlegung des alleinrechtfertigenden Glaubens im Allgemeinen dieselben Wege gegangen, nur daß sie das Schriftwort nicht so sehr wie die lutherischen Dogmatiker als physisch wirkendes Organ des hl. Geistes, sondern als moralisch wirkendes Organ desselben auffaßten. Schon Andreas Hyperius, Professor der Theologie zu Marburg († 1564), lehrt, daß der Inhalt oder die Substanz des in der hl. Schrift niedergelegten Gotteswortes einen Beweisgrund für den überirdischen, göttlichen Ursprung desselben bilde, ohne sich über das Verhältniß dieses Beweisgrundes zu den andern hiefür aufgeführten Beweisgründen (Selbstzeugniß, Alterthum, Wirkungen und Zeichen, Unerschütterlichkeit der hl. Schrift) des Nähern einzulassen.[1])

Eine Rangordnung dieser Beweisgründe stellt schon Amandus Polanus auf, schließlich Professor der Theologie zu Basel († 1610); die Göttlichkeit der hl. Schrift gründet er in erster Linie auf göttliche Zeugnisse, als da sind: das äußere Selbstzeugniß der Schrift, das innere Zeugniß des hl. Geistes und andere aus der hl. Schrift entnommene allersicherste Gründe und Kennzeichen (rationes firmissimae, quae idem sunt κριτήρια ac normae judicii certissimae), nämlich Beruf, Sendung und Inspiration der Propheten und Apostel, bewiesen durch ihre Wunder, Weissagungen, ferner die Wirkungen der hl.

[1]) Methodi theologiae 1567 p. 39.

Schrift im Innern des Menschen, Alterthum, wunderbare Erhaltung derselben u. s. w. In zweiter Linie macht er für die Göttlichkeit der hl. Schrift auch das Zeugniß der Kirche und der Außerkirchlichen als menschliche Gründe geltend.[1]) Eine andere Rangordnung jener Beweggründe stellt der reformirte Theologe M. Fr. Wendelin auf. Er will die göttliche Autorität der Bibel bewähren zuerst durch das Zeugniß des hl. Geistes, dann durch die Bibel selber, welche ihre göttliche Autorität beweise durch die Erhabenheit ihrer Lehre, ihre Wirksamkeit zur Bekehrung der Sünder, die Uebereinstimmung all' ihrer Theile und die Sicherheit ihrer Weissagungen. Diesen zwei Hauptzeugnissen trete als minder gewichtiges (minus principale) das Zeugniß der Kirche zur Seite.[2]) Außer dem Zeugnisse des hl. Geistes gelten ihm also auch die von den lutherischen Theologen sogenannten innern und äußern Kriterien als Beweggründe des Glaubens, nur in ungleicher Weise. Der Basler Theologe Joh. Wolleb († 1629) dagegen will nur das Zeugniß des hl. Geistes als solchen Beweggrund gelten lassen.[3])

Samuel Maresius (Desmarets), Professor der Theologie in Gröningen und Leyden († 1673), der „streitbare Dogmatiker und Polemiker, ein Stück reformirten Calovs", wie ihn J. A. Dorner nennt, zählt als Beweisgründe für die Göttlichkeit der Schrift zunächst folgende auf: die Wahrheit und Mannigfaltigkeit der Weissagung, die Zusammenstimmung aller Schrifttheile, die Erhabenheit ihres Inhalts, Martyrien und Wunder, das Alter der hl. Schrift, den consensus populorum et saeculorum, die wunderbare Bekehrung des Erdkreises durch die Lehre der hl. Schrift, die Zeugnisse der Gegner, die Einfachheit und Majestät des Schriftstyls, die Rechtschaffenheit der Hagiographen, die Heiligkeit ihrer Lehre, die Kraft und Wirksamkeit dieser Lehre. Als-

[1]) Syntagma theol. christ. 1615 l. I c. 16–30.

[2]) Christiana theologia 1627 p. 24.

[3]) „Nos vero solius spiritus s. testimonium divinitatem scripturae firmiter nobis persuadere, his argumentis probamus . . ." Compend. theol. christ. 1655 p. 4.

dann fährt er weiter: „Obwohl diese und ähnliche Beweisgründe oder Motive zur Widerlegung und Ueberweisung der Gottlosen ganz vorzüglich dienstlich sind, so bedarf doch Jeglicher, welcher vermöge einer dem Glauben eigenthümlichen Gewißheit überzeugt werden soll, die hl. Schrift stamme von Gott und welcher dieselbe nicht als Wort von Menschen aufnehmen soll, sondern wie es wahrhaft ist als Wort Gottes, der in euch wirkt, die ihr glaubet (I Thess. 2, 13), des innern Zeugnisses des durch die Schrift wirksamen hl. Geistes, damit der Glaube in letzter Instanz (ultimo) auf dieses Zeugniß, als auf seinen hauptsächlichsten Wirkungsgrund, zurückgeführt werde, wiewohl er sonsten in letzter Instanz auf die Göttlichkeit der hl. Schrift als auf sein Formalobjekt und seinen ersten Glaubensgegenstand zurückgeführt werden muß.“ [1]) Hier mangelt die volle Klarheit; denn wenn die Göttlichkeit der Schrift schließlich auf das innere Zeugniß des hl. Geistes hin mit Glaubensgewißheit angenommen wird, dann ist dieses Zeugniß nicht bloß der letzte Wirkungsgrund, sondern auch der letzte Beweggrund (objectum formale) derselben, sei es für sich allein oder als Abschluß und Krone aller übrigen für die Berechtigung und Verpflichtung des Glaubens sprechenden Gründe. Diesen letztern Punkt anlangend, bezeichnet der Utrechter Theologe Gisbert Böetius einfach das Zeugniß des hl. Geistes als Grund unseres Heilsglaubens [2]); der Leydener Theologe Abraham Heidan bezeichnet es dagegen als den sichersten und wirksamsten Beweisgrund (tutissimum et efficacissimum argumentum) für die göttliche Eingebung der hl. Schrift und die Festsetzung des Canons der inspirirten Schriften, womit er anzudeuten scheint, daß auch andere

[1]) Systema breve universae theol. Genevae 1662 locus primus n. 31—33, wo er sagt: „Ut quis certitudine fidei persuadeatur, scripturam esse a Deo . . . opus habet testimonio interno spiritus s. per illam ipsam scripturam efficacis, in quod fides ultimo resolvatur tanquam in sui causam efficientem principalem, licet alias resolvi debeat ultimo in ipsam scripturae divinitatem tanquam in objectum suum formale et primum credibile“ (n. 33).

[2]) Selectae disputationes 1648—69 V, 290.

Beweisgründe auf untergeordnete Weise dem göttlichen Glauben mit zur Stütze dienen.[1])

Aus dieser Uebersicht möchte erhellen, daß die reformirten Theologen wie die lutherischen das Zeugniß des hl. Geistes als letztes Motiv des göttlichen Glaubens auffaßten, in der Verhältnißbestimmung und Werthschätzung der sog. innern und äußern Kriterien jedoch mehr oder minder von einander abwichen.

### Die Socinianer und Arminianer.

Die Begründer des Socinianismus und Arminianismus folgten im Ganzen einer mehr rationellen Geistesströmung als die Begründer der großen protestantischen Confessionsgemeinschaften, ja großen Theiles folgten sie einer solchen im Uebermaaße wie diese umgekehrt sie oft im Uebermaaße zurückgedrängt hatten. Sie verhielten sich zu diesen wie extreme Pole. So auch in vorwürfigem Punkte. Nicht auf mystische Basis gleich diesen, sondern auf eine rationell-historische Basis gründeten sie den Glauben. Nicht die Offenbarung Gottes im Innern unseres Geistes, sondern die Offenbarung Gottes im Aeußern der Geschichte, in den Propheten, in Jesus und dessen Aposteln, sofern deren Wunderthaten, Weissagungen und Lehren unter göttlicher Inspiration in den hl. Schriften verzeichnet wurden, faßten sie als Hauptmotiv des rechtfertigenden und beseligenden Glaubens auf.

Faustus Socinus schlug folgenden Beweisgang ein: Die Bücher des neuen und alten Bundes, wie aus den Zeugnissen der Geschichte erhellt, sind ächt, unverfälscht, glaubwürdig, also hat Jesus Christus Wunder gewirkt, vorzüglich das Auferstehungswunder, man schuldet seiner Lehre also Glauben, jene Bücher verdienen sogar höhern Glauben als andere profane Bücher, weil zwischen ihnen und uns mehr Zeugen stehen u. s. w.[2])

Die Arminianer schritten auf dieser Bahn weiter. Den

[1]) Corpus theol. christ. Lugd. 1687 loc. I p. 18.

[2]) De auctoritate s. scripturae (bibliotheca fratrum Polonorum Irenopoli 1650 I, 265—80).

Beweis für die Göttlichkeit der hl. Bücher gründeten sie ebensowenig auf das testimonium spiritus s.; dieses erschien ihnen als unzureichend. Sie führten jenen Beweis vielmehr so: verschiedene Gründe bekräftigen die Aechtheit, Unverfälschtheit und geschichtliche Treue der biblischen Bücher, die Wunder Jesu insbesondere beweisen den Ungläubigen die Göttlichkeit seiner Sendung, seiner Lehre, seiner Verheißungen, er hat aber den Aposteln den hl. Geist verheißen und diese haben sich auch selber durch Wunder als gottbegeisterte Männer beurkundet, waren also inspirirt, gleichviel, ob sie die Lehre Jesu mündlich verkünden oder schriftlich aufzeichnen mochten, sie müssen sonach als inspirirt gelten, abgesehen von ihrem Selbstzeugnisse, abgesehen davon, daß sie theilweise selber bezeugen, von Gott angetrieben worden zu sein zur Aufzeichnung der empfangenen Offenbarungen. So schon Episcopius[1]) und in ausführlicher Weise Limborch, welcher am Schlusse seiner einschlägigen Darstellung ganz ausdrücklich in Abrede stellt, daß das testimonium spiritus s., von äußern Beweisgründen abgesehen, eine überwältigende Kraft besitze.[2])

### J. Carpov.

Im Verlaufe des achtzehnten Jahrhunderts wurde die mystische Glaubenstheorie selbst innerhalb der Kreise des lutherischen und reformirten Orthodoxismus mehr und mehr durch die rationell-historische aus ihrer Alleinherrschaft und Vorherrschaft verdrängt und zwar zunächst in der Weise, daß die letztere Ebenbürtigkeit mit ihr erlangte. Diese Thatsache erklärt sich weniger aus dem Einflusse, welchen in steigendem Grade socinianische Vorstellungen auf manche Lehrstücke der orthodoxen Theologie ge-

---

[1]) Institutiones theol. lib. IV c. 5 (opera Londini 1678 I, 233).

[2]) Theologia christiana Amsterl. 1715 l. I c. 4 n. 6—17, wo er schließlich sagt: „Non credimus testimonium spiritus s. ut internum testimonium peculiare ac distinctum ab argumentis externis ac vi sua peculiari agens necessarium esse, ut homo infidelis de scripturae divinitate convinceretur."

wonnen, als vielmehr und vorzüglich aus dem Einflusse, welchen die neuere Philosophie auf dieselbe gewann und zwar die Wolff'sche in Deutschland und in der Schweiz und die Cartesische in den Niederlanden. Die theologia naturalis Wolff's, des Vaters der sogen. Aufklärung, um bei derselben stehen zu bleiben, schrieb der natürlichen Menschenvernunft ein weit höheres Maaß von Leistungsfähigkeit, eine weit höhere Kraft demonstrativen Wissens zu, als die bisher dominirende Dogmatik gestattete, obgleich sie über dem Umkreise der natürlichen Theologie noch freien Raum ließ für eine supranaturalistische, positive Theologie. Diesen freien Raum suchten trotz der gewaltigen und gewaltsamen Opposition, die gegen diese neologisirende Richtung in's Werk gesetzt wurde, verschiedene Männer, die man auch unter dem Titel der „Wolff'schen Theologenschule" zusammenfaßt, auszufüllen. Dahin gehören ein Carpov, Ribov, Reusch, Schubert, Büttner, die Tübinger Canz, G. B. Bilfinger, ferner Reinbeck, Sigismund J. Baumgarten, reformirterseits D. Wyttenbach, Fr. Stapfer, H. W. Bernsau, zu dessen theologia dogmatica 1745 Wolff selber eine Vorrede schrieb, J. Chr. Beck, Samuel Endemann, E. H. D. Stosch u. s. w.[1]) Für gegenwärtigen Zweck möge die theologia revelata des Erstern eine kurze Skizzirung finden!

Jakob Carpov ist für Supranaturalismus im Sinne Wolff's. Zur Grundlegung desselben geht er aus von der natürlichen Ethik und Theologie (§ 1—4), sucht eine übernatürliche Offenbarung Gottes zur Erlösung der Menschheit und zur Mittheilung höherer, geheimnißvoller Heilswahrheiten als höchst vernunftgemäß, höchst probabel darzuthun, ja durch Wunder und anderweitige Gründe die alt- und neutestamentliche Offenbarung Gottes auch

---

[1]) Ueber die Wolff'sche Theologenschule vergl. Gustav Frank: Geschichte der protest. Theologie 1862—75 II, 399—410 und dessen Artikel: „Chr. Wolff" in Herzogs Real-Encyclopädie und A. Tholuk, Geschichte des Rationalismus 1865 S. 132—47. Ueber die Kämpfe der reformirten Cartesianer mit den reformirten Orthodoxen vergl. J. H. A. Ebrard, christliche Dogmatik 1851 I, 81 - 86.

als eine wirklich göttliche zu erweisen (§ 5—112) und im Anschlusse hieran die Aechtheit, Unversehrtheit, Glaubwürdigkeit und die göttliche Inspiration und zwar Real- und Verbalinspiration der alt- und neutestamentlichen Bücher als Erkenntnißquelle und Normen der Offenbarung zu begründen (§ 113—278). Die göttliche Inspiration derselben sucht er vorerst durch all diejenigen Kriterien, welche den orthodoxen Theologen des 19. Jahrhunderts als secundäre Kriterien gegolten hatten, über das Niveau des Zweifels hinauszurücken, danebenher läßt er aber für die Gläubigen, welche der Wirksamkeit des Schriftwortes kein Hemmniß bereiten, auch das testimonium spiritus s. als Kriterium gelten, ja *für sich* schon als ein ausreichendes Kriterium, abgesehen von allen anderweitigen Beglaubigungsmitteln (§ 124—134). Die dem göttlichen Glauben zum Motive dienende, in der Schrift uns entgegentretende Offenbarung Gottes soll für uns sofort auf rationell-historische und auf mystische Weise, also auf doppelte Weise, constatirt werden. Letzter Beweggrund des Glaubens soll der Gott der äußern Offenbarung und der Gott der innern Offenbarung in *gleichmäßiger* Weise und zumal sein. Ein syncretistisches Band soll umschlingen, was bisher feindlich auseinandergehalten war.

### G. Chr. Storr.

Die Erschütterung, welche die mystische Glaubenstheorie durch die rationell-historische erfahren, blieb nicht auf halbem Wege stehen. Der Einfluß der die Zeit beherrschenden philosophischen Systeme und in Zusammenhang damit der wachsende Einfluß socinianischer Anschauungen, mochten sie unbewußter oder bewußter Weise aufgenommen werden, schwächten mehr und mehr das Vertrauen auf die Beweiskraft mystischer Erfahrungen. So kam es, daß dem testimonium spiritus s. selbst in Werken, die noch vom Geiste der Orthodoxie durchhaucht waren, fort und fort eine kleinlautere Apologie zu Theil ward, — Zeuge dessen ist uns z. B. die Dogmatik des sächsischen Oberhofpredigers Franz

Volkmar Reinhard, 1799 § 21 — und daß ihm rein als solchem mehr und mehr eine bloße Wahrscheinlichkeitskraft zugesprochen und nur dem rationell-historischen Beweise eine volle und ungeschwächte Gewißheitskraft zugesprochen wurde. Es vermochte in Verhältniß zu letzterm nicht einmal die Gleichordnung, geschweige die vormalige Ueberordnung zu behaupten, war vielmehr in Unterordnung zu ihm gekommen. Auf veränderter Grundlage suchte man aber den Inhalt der alten Theologie annähernd immer noch zu retten. Diese in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts hervorgetretene Richtung hat nach der historischen Seite hin am vorzüglichsten ausgebildet der Tübinger Professor Gottlieb Christian Storr († 1805). Durch ihn, sowie durch J. Fr. Flatt, G. Süskind und Steudel, welche der gleichen Richtung folgten, hat die alte Tübinger Schule eine neue Wendung innerhalb der protestantischen Theologie herbeigeführt, wie einige Jahrzehnte später die neue Tübinger Schule durch Fr. D. Strauß, F. C. Baur, Zeller, Schwegler; nur dort in einem historisch-biblischen, hier in mythisch-antibiblischem Sinne.

In seiner doctrina christiana (Stuttgart 1793, 1807), in's Deutsche übersetzt von Flatt (Stuttgart 1803), handelt Storr § 1—16 von der Autorität der hl. Schriften und stellt hier folgende Lehren auf:

1) Die *ὁμολογούμενα* des N. T. sind ächt und unverfälscht aus geschichtlichen Gründen und daß es auch die *ἀντιλεγόμενα* des N. T. seien, dafür sprechen wenigstens Probabilitätsgründe (§ 1—3);

2) die Lehren, die Wunderthaten und die Weissagungen Jesu beweisen dessen göttliche Sendung (§ 4—8) und die den Aposteln gegebenen Verheißungen und deren eigene Wunderthaten, insbesondere auch die Wunderthaten des hl. Paulus, beweisen die göttliche Sendung aller Apostel (§ 9—10);

3) die göttliche Sendung, Inspiration der Apostel war eine unbeschränkte, erstreckte sich nicht bloß auf die mündliche Verkündigung der Heilslehre, sondern auch auf deren schriftliche

Aufzeichnung; hie und da bezeugen dieselben, sogar auf ausdrücklichen Befehl Gottes Manches aufgeschrieben zu haben, wie z. B. Johannes in der Apokalypse c. 1; da Marcus und Lucas unter Aufsicht und Autorität der Apostel Petrus und Paulus ihre Evangelien verfaßten und Johannes dieselben benützte, so scheinen auch letztere eine göttliche Autorität zu haben (§ 11—12);

4) da die Apostel und die genannten Apostelschüler das alte Testament seinem Inhalte und seiner Abfassung nach als gotteingegeben betrachten, so sind auch die zu ihrer Zeit in Umlauf befindlichen Bücher des alten Testamentes gotteingegeben (§ 13—14).

In der Inauguraldissertation behufs Erwerbung einer außerordentlichen Professur »de spiritus s. in mentibus nostris efficientia« 1777 wie in der späteren Inauguraldissertation behufs Erlangung des theologischen Grades, veröffentlicht unter dem Titel: »Dissertatio inauguralis theologica qua doctrina de spiritus s. in mentibus nostris efficientia momento suo ponderatur«, gibt Storr allerdings eine Wirksamkeit des hl. Geistes im Sinne einer uns erleuchtenden Inspiration zu, doch lediglich nur insofern, daß wir einer aus anderweitigen Gründen erzeugten Einsicht der Göttlichkeit und des wahren Sinnes der hl. Schriften keinen aus der Verderbniß des Herzens stammenden Widerstand entgegensetzen.[1]) Auf eine Erörterung der Frage: wie diese anderweitigen Gründe sich zum Beweggrunde des göttlichen Glaubens verhalten, geht er nicht näher ein.

### Die rationalistische Theologie des achtzehnten Jahrhunderts.

Die Philosophie der Aufklärung, so haben wir gesehen, hatte eine Theologie der Aufklärung zur naturgemäßen Folge. Seit deren Auf- und Hervortreten war die mystische Bewährung des übernatürlich-göttlichen Schriftinhaltes und Schriftursprunges Schritt

[1]) Vergl. insbesonders § II der ersten wie der zweiten dieser Dissertationen.

für Schritt einer rationell-historischen Bewährung des übernatürlich-göttlichen Schriftursprungs und Schriftinhaltes gewichen. Wie hätte es bei dem aller mystischen Tiefe entbehrenden, verstandesmäßigen Geiste, welcher die sog. Aufklärung beseelte und derselben ihre bezeichnende Signatur ertheilte, auch anders kommen können? Doch die Bewegung hielt hier nicht stille. Das Rad, einmal ins Rollen gerathen, rollt naturgemäß weiter. Im Allgemeinen vollzog sich dieser Prozeß dadurch, daß die hl. Schrift ihres supranaturalen Inhalts mehr und mehr entkleidet wurde durch Wegerklärung oder Umdeutung der christlichen Geheimnißlehren. Anfangs wurde eine formale Offenbarung supranaturaler Art noch zugelassen in Bezug auf Wahrheiten und Vorschriften, die den Umkreis eines religiösen Vernunfttheismus entweder nicht überschreiten oder nur dessen Vervollkommnung erzielen. Hiemit war ein milder Rationalismus theistischen Charakters oder ein sog. Formalsupranaturalismus gegeben. Er bildete nur den Uebergang zu einer naturalistischen Umdeutung, Bezweiflung oder gar zu einer offenen Läugnung aller positiven Offenbarung, Inspiration und insbesondere Schriftinspiration, auch in deren bloß formal supranaturalistischem Sinne, bahnte also einem vollen Rationalismus die Wege. Durch englische, französische und einheimische Philosopheme beinflußt, warf dieser theologische Rationalismus allmälig und allmälig noch den theistischen Charakter ab, um als Deismus eines vulgären, aufkläreriſchen Freidenkerthums oder als Deismus höheren Styles oder als religiöser Scepticismus und Kriticismus oder theilweise sogar als ein mit Teleologie verquickter Spinozismus auf- und hervorzutreten. Es war die Zeit eines Semler, J. David Michaelis, Nicolai, Reimarus, Lessing, Herder, Kant u. s. w., und nachklangsweise in den ersten Decennien des laufenden Jahrhunderts die Zeit, in welcher ein Röhr, Wegscheider, Bretschneider, Paulus u. A. mehr oder minder tonangebend waren. Der das Menschliche übermäßig zurückdrängende Supranaturalismus der protestantischen Orthodoxie hatte einen dasselbe übermäßig, ja ausschließlich betonenden Naturalismus her-

vorgerufen. Eine förmliche Geschichte dieses Processes im Ganzen und im Einzelnen liegt außer unserem gegenwärtigen Ziele. Sie bildet ein weites, umfassendes Kapitel einer „Geschichte der protestantischen Theologie".

Das testimonium spiritus s. in dessen ursprünglichem Sinne, d. h. im Sinne einer innerlich mystischen Beglaubigung des göttlich übernatürlichen Inhalts und Ursprungs der Bibel, war hier allseits preisgegeben. Höchstens wurde ihm noch eine Berechtigung zugestanden in einem veränderten, völlig abweichenden Sinne, sofern es als ein bloß natürliches Zeugniß des göttlichen Geistes im menschlichen Geiste oder als eine bloß natürliche Beglaubigung religiöser Wahrheiten für Verstand und Gemüth des Menschen, als eine bloß natürliche Erfahrung ihrer veredelnden und beseligenden Einwirkungen u. s. w. hingestellt wurde. Am allerverständlichsten hat sich herüber der Göttinger Orientalist und Exeget Joh. David Michaelis ausgesprochen in den Worten: „Denkt man dabei (beim Zeugniß des hl. Geistes) an ein vom hl. Geist in uns gewirktes Gefühl der Göttlichkeit der Religion von allen anderen Beweisen unabhängig, das noch dazu nach der gewöhnlichen Meinung bloß der Wiedergeborne empfinden soll, auf dem auch, wie man noch ferner hinzusetzt, der göttliche Glaube beruht, da hingegen alle vorhin dageweſenen Beweise nur einen menschlichen Glauben, der zur Seligkeit nicht genug ist, bewirken können, so muß ich aufrichtig gestehen, daß ich nicht allein, so sehr ich von der Wahrheit der Offenbarung überzeugt bin und so sehr ich alle mögliche Vergewisserung davon gesucht habe, in meinem ganzen Leben nie ein solches Zeugniß des hl. Geistes empfunden, sondern auch in der Bibel kein Wort davon finde. Schon dieß tiefe Stillschweigen der Bibel sollte denen, die das innere Zeugniß zu fühlen glauben, ihr Gefühl verdächtig machen; welches noch dazu nicht einmal hinreicht, canonische Bücher von apogryphen zu unterscheiden, denn sonst würden die Wiedergebornen von Wiedergebornen hier nicht verschieden gedacht haben. Also was bezeuget es ihnen selbst eigentlich? denn zum Beweis

für Andere können sie es ohnehin nicht gebrauchen. Auch könnte ein Anderer wohl für eine falsche Religion eben solche Gefühle haben und der Koran gründet wirklich seine Göttlichkeit darauf."[1])

Doch nicht bloß der mystische, sondern auch der rationell-historische Beweis für den übernatürlichen, geheimnißvollen Inhalt, ja im weitern Fortschritte vom halben, formalsupranaturalistischen Rationalismus zum ganzen auch für die übernatürliche Entstehungsweise der Offenbarung und der Offenbarungsurkunden wurde hier preisgegeben, so daß zuletzt auch der Gott, welcher durch das Wort der Propheten und Apostel zu uns geredet hat und redet, nicht mehr Beweggrund unseres religiösen Glaubens blieb. Die Aechtheit der biblischen Bücher offen und entschieden anzustreiten, wagte man allerdings noch nicht; doch wurden Versuche um Versuche und wahre Tantalusversuche gemacht, um mit historisch-kritischen Mitteln die volle Glaubwürdigkeit derselben zu erschüttern und vermöge künstlicher und überkünstlicher Ausdeutungen die Wunderthatsachen und Weissagungen des alten und neuen Testamentes und sofort auch die Göttlichkeit der prophetischen und apostolischen Verkündigungen und Aufzeichnungen zweifelhaft zu machen oder ab- und wegzuläugnen.

Was ist sonach unser Ergebniß? Einfach folgendes. Dem Rationalismus der Aufklärung war im Fortschritte zum vollen Rationalismus die fides divina, ja die fides humana revelationis verloren gegangen; somit hatte auch das Problem über den Beweg- oder Gewißheitsgrund des göttlichen Offenbarungsglaubens im Unterschiede von einem bloß menschlichen Offenbarungsglauben und insbesondere das Problem über den letzten Beweg- oder Gewißheitsgrund des erstern im Unterschiede vom zweiten seine Bedeutung verloren und zu existiren aufgehört. Der Supra-

[1]) Dogmatik § 13 S. 91—93 der 2. Aufl. 1784. Michaelis anerkennt zwar eine übernatürliche Offenbarung, unverkennbar in formal supranaturalistischem Sinne (S. 196—7), ebenso eine Inspiration der Bibel in Sachen der Glaubens- und Sittenlehre, sucht dieselbe aber aus historischen Gründen, namentlich den Verheißungen Christi an die Apostel, zu rechtfertigen (S. 101 ff.).

naturalismus galt als überwunden, eine übernatürliche Bezeugung Gottes, sowohl eine innerlich-mystische wie eine äußerlich-historische wenigstens als unerkennbar oder gar als unwirklich oder unmöglich; weder hier noch dort konnte der nächste oder der letzte Gewißheitsgrund des göttlichen Glaubens gesucht werden.

## VI. Nachscholastische Theorien vom Gewißheitsgrunde des göttlichen Glaubens.

### Allgemeine Uebersicht.

Vom fünfzehnten Jahrhundert an trat Hand in Hand mit den neuerwachenden sprachlichen Studien und einer in der ersten Gährung begriffenen Naturwissenschaft ein erneuerter Platonismus, ein cabbalistischer und naturphilosophischer Mysticismus und Theosophismus hervor, der zwar großen Theiles nur gegen die aristotelische Scholastik, nicht gegen den Katholicismus und das positive Christenthum in die Schranken zu treten die Absicht hatte, nichtsdestoweniger aber die übernatürliche Offenbarung nicht klar abhob von der natürlichen Offenbarung Gottes und sofort auch nicht die übernatürlichen Erleuchtungen von den natürlichen, besonders den natürlich-genialen. In Folge dessen konnte auch der göttliche Offenbarungsglaube vom menschlichen Glauben und Wissen keine klare Abgrenzung gewinnen und erschien vielfach nur als eine durch gottbegeisterte Organe von Außen her vermittelte Theilnahmschaft am göttlichen Urwissen, die durch innere Gottbegeisterung in eine unmittelbare Theilnahmschaft am göttlichen Urwissen emporgehoben werden konnte. All die mannigfaltigen, hieher zählenden Systeme, obwohl von idealster Gesinnung getragen und im Einzelnen oft sehr tiefsinnig, verfallen um dessentwillen doch einem Naturalismus höhern Styles oder halten wenigstens einen solchen nicht bestimmt und entschieden ferne. Ihre Glaubenstheorien sind entweder nur Erleuchtungstheorien im Sinne eines solchen Naturalismus oder halten wenigstens deren Schein nicht genugsam ferne.

Sowohl diesen Richtungen gegenüber wie vorzüglich dem Protestantismus gegenüber trat mit erneuter Macht und Kraft im sechzehnten Jahrhunderte — schon vor dem Concil von Trient und umsomehr nach demselben — die aristotelische Scholastik wieder hervor, kam im siebzehnten Jahrhunderte zu abermaliger Blüthe, so daß dieses Jahrhundert als eine Nachblüthe des dreizehnten bezeichnet werden kann, gewann außer den alten Orden einen Hauptvertreter im neugegründeten Jesuitenorden, gewann zudem in den Reihen des Weltclerus bedeutende Vertreter und beherrschte auch während des achtzehnten Jahrhunderts noch die katholischen Schulen, bis die Stürme der Neuzeit über die katholischen Orden, den katholischen Clerus und deren Schulen hereinbrachen. Alle diejenigen Elemente und Gegensätze, welche die mittelalterliche Scholastik in sich schließt, finden in dieser Nachscholastik nach allen Seiten hin und oft bis in die einzelnsten Einzelheiten hinein eine Entwicklung, Ausweitung, Ausprägung. All diejenigen Lehransichten, die wir in der mittelalterlichen Scholastik bezüglich des Gewißheitsgrundes des göttlichen und menschlichen Offenbarungsglaubens oft mehr nur im Keime angelegt als ausgebildet angetroffen haben, werden in der Nachscholastik erst eigentlich zu systematischer Ausgestaltung gebracht. Außer den alten, hergebrachten Fragen werden neue in Hülle und Fülle aufgeworfen und in verschiedenster, ja entgegengesetztester Weise einer Lösung zugeführt. Im Allgemeinen tritt immer die Frage in den Vordergrund, worin das motivum fidei divinae, welches nunmehr oft auch objectum formale quo oder ratio formalis qua seu sub qua genannt wird, im Unterschiede vom objectum formale quod (ut est res quaedam) oder der ratio formalis quae bestehe und namentlich in letzter Instanz bestehe? Im Besondern kamen hauptsächlichst folgende Fragen zur Verhandlung: ob das Motiv des göttlichen Glaubens eine innere Offenbarung sei wie J. Granado, P. Hurtado, Sylvester Maurus, Christophorus Raßler u. A. wollten? oder ob die Glaubensgnade im Sinne von M. Cano, Aragon, Bannez dieses Motiv bilde? oder

ob die göttliche Autorität der Kirche im Sinne von Michael Medina? ob die Autorität Gottes bloße Vorbedingung des göttlichen Glaubens sei im Sinne von Cajetan oder auch Motiv? ob das Ungeschaffene allein ohne das Geschaffene (die Autorität und etwa auch die Offenbarungsthätigkeit Gottes ohne Offenbarungsthatsache) Motiv des göttlichen Glaubens sei im Sinne eines Mastrius, Gotti, Gonet u. A.? oder ob nicht bloß die Autorität und active Offenbarung (Offenbarungsthätigkeit) Gottes, sondern auch die passive Offenbarung Gottes (die Offenbarungsthatsache) dieses Motiv ausmache? ob in diesem Falle die Offenbarung Gottes (active und passive) das letzte Motiv des göttlichen Glaubens bilde mit Ausschluß aller vernünftigen Glaubwürdigkeitsgründe, wie Suarez wollte? oder ob Autorität und Offenbarung Gottes auf relativ-selbstständige Weise und mit Ausschluß aller vernünftigen Glaubwürdigkeitsgründe wie Franz von Oviedo, Monschein u. s. w. wollten? oder ob Autorität und Offenbarung Gottes mit Einschluß der vernünftigen Glaubwürdigkeitsgründe im Sinne des J. Lugo? oder ob es am Ende gar keines motivum fidei divinae bedürfe, wie aus verschiedenen, ja entgegengesetzten Gründen Huet, Coninck, die Salmaticenser, Viva, Arriaga dafür hielten?

Trotz dieser Einzelndifferenzen waren die nachscholastischen Theologen völlig einig in der Verwerfung der protestantisch-mystischen Lehre vom Grunde des göttlichen Glaubens. Sie traten derselben meistentheils mit folgender Beweisführung entgegen: an die Göttlichkeit der Offenbarung und der Schrift soll man glauben auf das Zeugniß des hl. Geistes hin kraft der Eindrücke, welche sie auf das Innere des einzelnen Menschen machen, dieses private Zeugniß des hl. Geistes ist aber, wie die Geschichte der religiösen Schwärmereien beweist, von sehr trüglicher Art, ist oftmalen nur ein vermeintliches und kein wirkliches Zeugniß des hl. Geistes, vermag also dem Einzelnen keine gegründete Gewißheit zu verschaffen. So argumentirten alle nachscholastischen Theologen, nur diejenigen ausgenommen, welche den göttlichen Glauben

in letzter Linie selber auf eine innerlich-mystische Offenbarung Gottes basiren wollten. Auch diese bekämpften indessen die protestantische Anschauung, daß die hl. Schrift allein Regel des Glaubens sei und vermöge mystisch-göttlicher Erleuchtung sich allein als solche bekunde mit Ausschluß der Kirche und ihrer Ueberlieferung.

**J. Granado, P. Hurtado, Sylvester Maurus, Christ. Rattler u. A.**

1. Manche hervorragende Theologen der nachscholastischen Zeit, geleitet von dem Bestreben, dem göttlichen Glauben eine vom menschlichen Glauben verschiedene, selbstständige Basis zu geben, kamen dazu, denselben auch nach der objectiven Seite hin (quoad species credendorum) auf eine reingöttliche Basis zu stellen und von aller menschlichen Erkenntnißbasis soweit möglich ab- und loszulösen. Sie gaben demselben sofort rücksichtlich seines letzten Formalobjectes, ja theilweise sogar rücksichtlich seines Gesammtinhaltes eine innere Offenbarung Gottes, eine mystische Erleuchtung oder Inspiration zum tragenden Fundamente. So kamen sie dahin, auch das Glaubwürdigkeitsurtheil, sofern es nach einer vielverbreiteten Theorie als ein seinem Wesen nach übernatürlicher Anfang des Glaubens aufgefaßt wurde, in gleicher Weise auf eine reingöttliche Basis zu stellen und von aller menschlichen Erkenntnißbasis (des reinvernünftigen judicium credibilitatis und der praeambula fidei) soweit möglich ab- und loszulösen und völlig unabhängig zu machen. Folgerichtig mußte ihnen die fides infusa auch der objectiven Bestimmtheit nach als eine cognitio infusa und als eine wiewohl dunkle und unvollkommene Anticipation der jenseitigen Schauung gelten. Noch mehr als dieses. Selbst die Theologie oder Glaubenswissenschaft, soweit ihr Inhalt nicht einer reinmenschlichen Thätigkeit den Ursprung verdankt, mußte den Charakter einer scientia infusa gewinnen. Verwarfen diese Männer auch metaphysischerseits den Mysticismus in dessen beiden Hauptformen, dem Theosophismus

und Ontologismus, so bekannten sie sich doch theologischerseits zum Mysticismus. In Folge hievon bekämpften sie nicht die protestantische Lehre von einer innerlich-mystischen Offenbarung als dem letzten Gewißheitsgrunde des göttlichen Glaubens, sondern nur die einseitige und falsche Anwendung derselben. Besonders einige bedeutende Mitglieder des Jesuitenordens haben eine solche Erleuchtungstheorie aufgestellt und ausgebildet: so ein Jak. Granado, Petrus Hurtado, Sforza Pallavicini, Sylvester Maurus, Jak. Illsung, Christophorus Raßler. Merkwürdigerweise haben die letztgenannten Vier auch der Lugonischen Theorie Beifall geschenkt, nur hielten sie dafür, daß sie durch die Erleuchtungstheorie, sowie sie von ihnen vertreten wurde, eine Ergänzung finden müsse. Gehen wir nun zum Detail über!

Nach J. Granado's Lehre [1]) muß all' das, was einen inneren Wesensbestandtheil des übernatürlichen Glaubens bildet, auch übernatürlich eingegossen sein. Die zunächst ihm dienenden Erkenntnißformen (species) der Glaubensobjecte, sowohl der formalen (der Autorität und Offenbarung Gottes) wie der materialen, sind der Seele unmittelbar von Gott selber eingeprägt (impressae) mit dem Habitus des Glaubens; auf actuale Weise werden sie im Bewußtsein indessen erst ausgeprägt (expressae), wenn die Objecte des Glaubens von Außenher vorgelegt, wenn deren Formen der Seele des Hörenden auf natürliche Weise eingeprägt werden. Schon den unmündigen Kindern wird eine dunkle Erkenntniß aller einzelnen Glaubensobjecte inspirirt mit dem Habitus des Glaubens durch das Sakrament der hl. Taufe vor aller äußeren Vorlegung derselben, vor allem actualen Glauben an dieselben. Um nicht eine endlose Zahl solcher eingegossenen Formen (species) annehmen zu müssen, lehrt Granado sogar, daß bloß eine Einzige Form der Seele übernatürlich eingegossen werde, die alle Glaubensobjecte zumal vorstellig mache — eine Ansicht, welche den Menschen weit mehr zuschreibt, als die Theologen gewöhnlich den

[1]) Comment. in S. th. 2, II de fide contr. I tract. 13 disp. 7, tr. 9 disp. 5.

Engeln zuzuschreiben pflegen! Doch noch mehr. Nicht bloß der Glaube ist seinem Wesen nach übernatürlich, sondern auch das zunächst ihm vorausgehende Glaubwürdigkeitsurtheil; also muß jene Eine und Einzige Erkenntnißform der Seele schon eingegossen werden, damit sie dieses Urtheil bilden und daraufhin den frommen Glaubenswillen und den Glauben erwecken könne. Sind die Formen der Glaubensobjecte oder vielmehr die Eine und Einzige, diese letztern vergegenwärtigende Form der Seele auf solche Weise eingegossen, so müssen die Acte, welche früher oder später vermittelst derselben hervorgerufen werden müssen, weit eher noch übernatürlichen Ursprungs sein; also sind nach Granado's Lehre die einfachen Vorstellungen und Begriffe (simplices apprehensiones) der Glaubensgegenstände göttlichen Ursprungs wie der übernatürliche, in der Weise eines Urtheils vollzogene assensus credibilitatis und assensus fidei selber, die unvollkommneren Acte wie die vollkommneren.

Gemäßigter ist die Lehre des Petrus Hurtado. Nicht eine Einzige Form (species), sondern mehrere Formen werden ihr zufolge behufs des göttlichen Glaubens der Seele eingegossen, aber erst nachdem der actuelle Glaubenswille eingetreten ist und auf dessen Befehl hin der Glaube selber eintreten soll.[1]) Da Hurtado lehrt, daß jene Formen deßhalb rein übernatürlich sein müssen, weil das Object des Glaubens übernatürlich sei, so würde consequenter Weise folgen, daß jene Formen schon vor allem actuellen Glaubenswillen und Glauben eingegossen seien, um jene Objecte auffassen und das Glaubwürdigkeitsurtheil fällen zu können. Granado's Lehre ist also, wenn auch schroffer, doch consequenter.

Sforza Pallavicini, ein Schüler des J. Lugo und nach dessen Beförderung zum Cardinalate 1643 Nachfolger desselben im theologischen Lehramte, doch mehr berühmt geworden durch historische als durch scholastische Werke, vertheidigt die Theorie seines Lehrers als die probablere, verbindet sie aber mit der Er-

[1]) De fide, spe et charitate disp. 58 sectio 4 § 36—7.

leuchtungstheorie in der Art, daß ihm ergänzungsweise auch eine innere Offenbarung zum Beweggrunde des göttlichen Glaubens wird. Bei Ungebildeten, die unverschuldeter Weise keiner ausreichenden Erkenntniß der äußeren Glaubwürdigkeitsgründe theilhaft sind — so lehrt er — tritt Gott ins Mittel und ergänzt den Mangel derselben immer durch innere Erleuchtung; diese wird reflexiv als eine Offenbarung Gottes (quaedam locutio Dei) erkannt und kann so zum Beweggrunde des göttlichen Glaubens werden. Mit der protestantischen Lehre falle diese Lehre nicht zusammen, weil sie die Kirche als äußeres und ausreichendes Unterscheidungsmittel (discerniculum) für die Glaubwürdigkeit der Offenbarung betrachte.[1])

Eine verwandte Lehre stellte Sylvester Maurus auf, der ebenfalls in Rom Theologie vortrug († 1687). Er schloß sich zunächst an Suarez an. Die erste Wahrheit oder Autorität (Weisheit und Wahrhaftigkeit) Gottes ist nach ihm nicht bloß gewiß, sondern evident, bildet als solche aber nur ein zureichendes Motiv für einen menschlichen Glauben; der göttliche bedarf, um einer höheren, unfehlbaren Gewißheit theilhaft zu werden, der übernatürlicher Weise erkannten Autorität Gottes als inneren Motives. Soll dieses Motiv unterschieden sein von dem des menschlichen Glaubens, so kann es nicht für sich selber und abgesehen von der Offenbarung Gottes angenommen werden. Die erste Wahrheit oder Autorität Gottes kann Beweggrund des göttlichen Glaubens nur sein, sofern sie als solche sich selber auf thatsächliche Art bezeugt, offenbart. Sie bezeugt, sie offenbart sich aber schon dadurch, daß sie die Mysterien offenbart und für dieselben Glauben fordert, sie bezeugt sich lediglich

[1]) Assertiones theologicae 1649 lib. III de fide n. 56—66, wo u. A. gesagt wird: „Porro existimamus, divinam bonitatem semper supplere per hanc interiorem vocem debilitatem motivorum exteriorum in ordine ad illos pueros et rusticos, qui non ommittunt culpabiliter ullam diligentiam in quaerendis motivis certioribus, praesertim vero id existimamus contingere super illis articulis, quorum fides est necessaria necessitate medii ad justificationem“ (ibid. n. 64).

schon durch Bethätigung dieses Actes (exercite), ohne daß sie sich selber außerdem noch ausdrücklich (signate) bezeugen, aussprechen müßte; dieses darf umsoweniger für einen falschen Cirkel ausgegeben werden, als es ja auch vorkommen kann, daß man einem menschlichen Zeugen auf's Wort hin seine Wahrhaftigkeit glaubt, wenn er dieselbe auf eine Weise versichert, die kein Mißtrauen an seinem Zeugnisse aufkommen läßt.[1]) Die Offenbarung, kraft welcher die erste Wahrheit als solche sich bezeugt, ist dem genannten Theologen zufolge primärer Weise eine ungeschaffene Offenbarung Gottes, nämlich deren Offenbarungsthätigkeit, secundärer Weise eine geschaffene Offenbarung, nämlich die geschichtliche Thatsache derselben.[2]) Ueberall da, wo nur eine innere Offenbarung Gottes gegeben wäre ohne äußere, was nicht Regel ist, dort wäre die innere Offenbarung Gottes allein Motiv des übernatürlichen Glaubens an dieselbe. Wo aber eine äußere Offenbarung Gottes gegeben ist, dort ist nicht diese allein, ergriffen unter dem Beistande der innerlich erleuchtenden Gnade, das Motiv des übernatürlichen Glaubens, sondern die äußere Offenbarung ergänzt durch eine innerlich erleuchtende Offenbarung Gottes; nur eine solche kann als eine zureichend vorgelegte Offenbarung Gottes betrachtet werden. Sylvester Maurus ist hiemit im Unterschiede von Suarez auf den Boden einer Erleuchtungstheorie hinübergetreten. Als Beweisgründe für eine solche macht er theils biblische Aussprüche geltend (Isaias 54, 13. Joh. 6, 45. 14, 26 I. Joh. 2, 27), theils Aussprüche des hl. Augustinus, des hl. Thomas, die in solchem Sinne gedeutet werden. Die Lehre von einer solch' inneren Erleuchtung — so äußert er weiter — fällt nicht zusammen mit der protestantischen Lehre von der Privaterleuchtung, weil sie nicht wie diese ein die Offenbarung unfehlbar vorlegendes und auslegendes

[1]) Sylvester Maurus opus theologicum Romae 1687 tom. II lib. VII (de fide, spe et charitate) q. 118 n. 2. 18—24 q. 115 n. 19—20 q. 120 n. 2.

[2]) Ibid. q. 119 n. 10—11.

Lehramt der Kirche läugnet, sondern im Gegentheil anerkennt und fordert. Sie faßt die den Gläubigen zu Theil werdende Erleuchtung auch nicht als eine Privaterleuchtung, Privatoffenbarung auf, welche neue Objecte vorstellen würde, sondern vielmehr als eine innerlich allgemeine Offenbarung, welche die äußere in hinreichender Weise ergänzt.[1]) Zudem faßt sie dieselbe als eine Erleuchtung auf, welche die Göttlichkeit des äußerlich dargebotenen Wortes *rein als solche* zu erkennen gibt und nicht vermittelst *befriedigender und beseligender Wirkungen*, die von diesem Worte ausgehend das Gefühl ergreifen.

Sylvester Maurus ruft die innere Offenbarung nur *ergänzungsweise* an zur Begründung des göttlichen Glaubens und mit *ausdrücklicher Einschränkung* auf das bloße Formalobject desselben. Gleich Pallavicini zieht er der Erleuchtungstheorie also weit engere Grenzen, als ihr J. Granado und P. Hurtado gezogen hatten. Merkwürdiger Weise vertauscht er jedoch den Boden, auf welchem er so Stand genommen, alsbald wieder mit einem andern, völlig verschiedenen. Er lehrt andererseits nämlich: Die Vorlegung der äußeren Offenbarung durch den Prediger, durch die von Gott geleitete Kirche, sowie die zu ihrer Beglaubigung bewirkten Wunder und alle übrigen Glaubwürdigkeitsgründe können nicht bloß als *äußere* Voraussetzungen des übernatürlichen Glaubens und Glaubwürdigkeitsurtheiles betrachtet werden, sondern auch als *innere* Theilgründe, Motive derselben, soferne sie ja eine Sprache bilden, wodurch Gott zu uns spricht, also in diesem weiteren, concreten Sinne zur Offenbarung Gottes selber gehören und sofort Momente der uns hinreichender Weise

[1]) Ibid. q. 114—115, wo wir u. A. lesen: „Interna illuminatio ad credendum necessaria debet esse quaedam saltem partialis locutio Dei et non sufficit, ut sit mera propositio revelationis externae", (q. 114 n. 8): „Cum alicui revelatur aliquid revelatione pure interna sine revelatione externa, sola revelatio interna est objectum formale seu motivum credendi, cum autem datur revelatio externa communis toti ecclesiae . . . tunc talis interna revelatio est complementum objecti formalis" (q. 115 n. 7).

vorgelegten, äußeren Offenbarung Gottes ausmachen.[1]) Hiemit ist für den übernatürlichen Glauben und das ihn einleitende Glaubwürdigkeitsurtheil ein Gewißheitsgrund zugegeben, welcher die Vernunftgründe nicht ausschließt, sondern vielmehr einschließt. Was ist dieses anders als die Lugonische Lehre? Wozu dann aber — muß man sich fragen — eine syncretistische Beimischung anderer Elemente? Wozu eine Zurückführung der Weisheit und Wahrhaftigkeit Gottes auf die Offenbarung als letztes Motiv im Sinne des Suarez? Wozu überdieß eine überflüssige und überschüssige Erleuchtungstheorie der bezeichneten Art?

Eine verwandte Lehre stellte auf Jakobus Illsung, Professor der Theologie zu Ingolstadt und nachmaliger Universitätskanzler zu Dillingen († 1695). Die Kirche ist ihm zwar nicht als reinmenschliche, wohl aber als eine unter göttlicher Leitung stehende übermenschliche Autorität eine Offenbarung Gottes und kann, als solche erkannt, ein Mittel werden, um die an die Propheten und Apostel ergangenen, unmittelbaren Offenbarungen Gottes und die hl. Schriften gläubig zu erfassen, und diese hinwiederum ein Mittel, um Gott als dem Allwissenden und Allwahrhaften sich hinzugeben. Die äußere Offenbarung Gottes durch die Kirche (locutio externa Dei mediata) und durch die Propheten und Apostel (locutio externa Dei immediata) bildet ein Theilmotiv des göttlichen Glaubens und zugleich ein Mittel (ratio formalis ut quo), um der nach Außenhin sich offenbarenden unerschaffenen Wahrheit (Weisheit und Wahrhaftigkeit) als abschließendem Theilmotive (ratio formalis ut quod) beizupflichten.[2]) Der äußern Offenbarung hat man aber nicht bloß um ihret-

[1]) „Cum ergo dicimus propositionem externae revelationis, miracula et alia motiva credibilitatis non esse motivum credendi, loquimur in sensu formali et non negamus, haec eadem posse sumi ut verbum Dei et sub hoc conceptu posse esse motiva intrinseca credendi", ibid. q. 115 n. 24.

[2]) Vindiciae S. Thomae Ingolst. 1677 n. 214—216. Illsung vertheidigt in dieser Schrift seinen Lehrer Christ. Haunold († 1689), einen Anhänger der Lehre des J. Lugo.

willen zu glauben, sondern auch um des innern Lichtes willen, das uns zum Glauben antreibt. Dieses Licht ist eine Inspiration, eine innere Offenbarung Gottes wie das prophetische Licht, und wird, als eine solche reflexiv erkannt und für uns gegenständlich geworden, zum ergänzenden letzten Motive des göttlichen Glaubens, und zwar nicht bloß für die Ungebildeten, sondern auch für die Gebildeten. So mit ausdrücklicher Berufung auf die nicht lange vorher veröffentlichten Werke von Pallavicini und Sylvester Maurus.[1])

In gleichem Sinne schrieb Christophorus Raßler, Professor der Theologie an den Universitäten Dillingen und Ingolstadt, die Monographie: controversia theologica de ultima resolutione fidei Dil. 1696. Diese Monographie bildet eine der klarsten und lehrreichsten Abhandlungen, die über die vorwürfige Frage geschrieben worden sind. Sie ist sich der ihrer Lösung entgegenstehenden Schwierigkeiten vollkommen bewußt, schürzt den Knoten in dramatischer Weise, nimmt aber schließlich, um ihn zu lösen, zur Mystik die Zuflucht. Skizziren wir deren Inhalt! Nächstes Motiv des göttlichen Glaubens — so lehrt sie — ist die Autorität (Wahrhaftigkeit und Weisheit) und die Offenbarung Gottes, die active wie die passive (n. 9—34). Auch die Vorlegung der Offenbarung durch die gottgeleitete Kirche ist eine Art von Offenbarung (quaedam locutio Dei), kann also Motiv des göttlichen Glaubens werden wie die Offenbarung Gottes durch die Propheten, durch Christus und die Apostel, und wenn sie auch nicht als eine Offenbarung Gottes betrachtet werden wollte, könnte sie doch, weil unter göttlicher Leitung stehend, ein entfernteres Motiv desselben sein (n. 35—49. 208). Ebenso bilden die Reinheit der christlichen Lehre, die Heiligkeit und Weisheit derselben, die Festigkeit der Martyrer und besonders die Wunder, also alle Glaubwürdigkeitsmotive, welche übernatürlichen Ursprungs und Charakters sind, eine Art von übernatürlicher Offen-

[1]) Arbor scientiae boni et mali seu theol. practica Dilingae 1693 tract. III art. 1 de fide n. 11—28.

barung, können also ebenfalls ein entfernteres Motiv des göttlichen Glaubens werden (n. 50—51). Dagegen die Vorlegung der Offenbarung durch reinmenschliche Zeugen (Eltern, Pfarrer, Geschichtschreiber, die Kirche ihrer natürlichen Seite nach) kann nicht, wie in zu weitgehender Weise Cardinal Lugo wollte, als eine Art von übernatürlicher Offenbarung gelten, weil sie nicht unter göttlicher Leitung steht, kann also nicht ein entfernteres Motiv des göttlichen Glaubens werden und überhaupt können Thatsachen der natürlichen Weltordnung, so sehr sie für die Existenz und die Vollkommenheiten Gottes Zeugniß geben, nicht Motive desselben bilden (n. 52—59). Doch werden in diesem letztern Betreffe, wie sich zeigen wird, nachträgliche Concessionen an die Lehre Lugos gemacht.

Wenn nun die Autorität Gottes und die Offenbarung Gottes all den genannten Erscheinungsweisen nach Theilmotive des göttlichen Glaubens ausmachen, sind alsdann diese Theilmotive im eigentlichen Sinne zu glauben auf die Offenbarung Gottes hin als letztes Motiv desselben? Nein! Denn wenn wir im Sinne von Suarez die Autorität Gottes um der Offenbarung Gottes willen im eigentlichen Sinne zu glauben hätten und umgekehrt, würden wir unvermeidlich in einen falschen Cirkel hineingetrieben; es ist also unter Mithilfe des erleuchtenden Gnadenlichtes jedes dieser Theilmotive in selbstständiger Weise zu bejahen, damit um ihretwillen ein eigentlicher Glaube an den Inhalt der Offenbarung sich bethätigen könne (n. 81—94) und etwa auch ein eigentlicher Glaube an diese beiden Theilmotive selber, soferne sie mit zum Inhalte der Offenbarung gehören (n. 95—115). Wie können aber nun diese beiden Theilmotive übernatürlicher Weise (assensu supernaturali) bejaht werden? welches sind die letzten Gründe, warum ich der Autorität Gottes auf solche Weise zustimmen kann? und welches andererseits die letzten Gründe, warum ich der Offenbarung Gottes auf solche Weise zustimmen kann? Wenn Autorität und Offenbarung Gottes zusammen der nächste Gewißheitsgrund des göttlichen Glaubens sind, welches

ist der letzte? Das ist die Hauptfrage, die eine gründliche Lösung heischt (n. 116—119).

Der Autorität Gottes kann man übernatürlicher Weise entweder unmittelbar zustimmen (ex apprehensione terminorum), sofern im Begriffe Gottes die Weisheit und Wahrhaftigkeit eingeschlossen ist und mitaufgefaßt wird — und zwar soll dieses thatsächlich die Regel sein — oder man kann ihr mittelbar (per discursum formalem seu virtualem) zustimmen um der Gottheit oder um der Aseität Gottes willen, und zwar Beides entweder auf evidente oder nichtevidente Art (n. 155—156. 164). Es ist sogar als möglich einzuräumen, daß man der Autorität Gottes nicht bloß mittelbar um der von ihr formal verschiedenen Gottheit willen, sondern auch weiterhin und schließlich (ultimato) um der von ihr real verschiedenen, aber in wesentlichem Bezuge zu ihr stehenden Creaturen willen im Lichte des göttlichen Glaubens zustimmen könne, obwohl dieses nicht regelmäßig, ja vielleicht niemals (non regulariter aut vix unquam) in der That stattfindet (n. 160—162). Wir begegnen hier einem Zugeständnisse, welches über die Theorie des Cardinals Lugo sogar hinausgreift.

Wie der Autorität Gottes, so kann man übernatürlicherseits auch der Offenbarung Gottes theils unmittelbar, theils mittelbar zustimmen und zwar nicht bloß einer physisch-gegenwärtigen Offenbarung, wie z. B. Adam und die Propheten (n. 225), sondern auch den zeitlich vergangenen Offenbarungen des alten und neuen Testaments. Letzteres sucht Raßler weitläufig zuerst vom Möglichkeitsstandpunkte aus (n. 170—221) und dann vom Wirklichkeitsstandpunkte aus (n. 222—263) zu erweisen. Wie man einer actuell gegenwärtigen Offenbarung Gottes unmittelbar um ihrer selbst willen beipflichten kann, so auch einer zeitlich bereits vergangenen, für uns dunkeln. Man kann einer solchen beipflichten kraft übernatürlich eingeflößter Formen (species) und Thätigkeiten (apprehensiones suasivae), welche uns dieselbe vergegenwärtigen ähnlich wie den Engelgeistern. Unser Autor

bekennt sich in dieser Beziehung zum Illuminismus eines P. Granado, jedoch unter manch bedeutenden Einschränkungen. Die bezeichneten Geisteserleuchtungen finden nach ihm der Regel nach erst statt, wenn die Offenbarung äußerlich vorgelegt und auch als menschlich glaubwürdig (prudenter credibilis etiam fide humana) befunden worden ist von Seiten des Mündigen (n. 239). Dieselben werden von ihm ferner lediglich als subjectives Vergegenwärtigungsmittel (medium ut quo, applicatio subjectiva) geltend gemacht und nicht wie von Sylvester Maurus und J. Illsung als ein objectiver Beweggrund oder Gewißheitsgrund (medium ut quod seu motivum propter quod); nur nebenbei (per accidens) können sie zu einem solchen sich gestalten, falls sie nämlich in reflexiver Weise als göttliche Wirkungen, also selber wieder als göttliche, uns zu Theil gewordene Offenbarungen mitvergegenwärtiget werden (n. 178—204. 226—8. 251—63). Endlich bedarf es zu solchem Zwecke nicht einmal derartiger, göttlich eingeflößter, die Objecte stellvertretender Formen (species vicariae) zur Beglaubigung irgend welcher zeitlich vergangener Offenbarungen, indem die Existenz dieser letztern durch inspirirte Vorstellungen und Begriffe, welche die urtheilsweise Bejahung jener Offenbarungen empfehlen (apprehensiones suasivae supernaturales) und instinctartig zu ihr hintreiben, eine Bewahrheitung selbst ohne solche Formen finden könnte (n. 178).

Die alt- und neutestamentlichen Offenbarungen Gottes können unter Umständen auch mittelbar um anderer Offenbarungen willen auf übernatürliche Weise (assensu divino) angenommen werden. Solche Offenbarungen, wie oben bemerkt worden, sind auch die unfehlbaren Aussprüche der Kirche, die Wunder und überhaupt die Glaubwürdigkeitsmotive, soweit sie übernatürlichen Charakters sind. Sie alle können sofort auch Motive des göttlichen Glaubens werden. Wie können sie es aber werden? wieder um anderer Motive willen und diese wieder um anderer willen u. s. w. bis in's — Endlose? Nein! Sie alle können als göttliche Offenbarungen erkannt und unmittelbar um ihrer selbst willen, ohne

ein von ihnen verschiedenes Motiv angenommen werden, und wenn sie, wie es meistens der Fall, auch nicht der Gegenwart, sondern vielmehr der Vergangenheit angehören, so können sie dessenohngeachtet vermöge göttlich eingeflößter Erkenntnißformen (per species suasivas) als subjectiver Vergegenwärtigungsmittel (medium ut quo), ja am Ende selbst ohne solche eine letzte und endgiltige Bewahrheitung finden (n. 205—237). Auch hier begegnen wir indessen einem Zugeständnisse an die Theorie Lugos. Wie die göttliche Autorität (n. 160—2), so könnten die göttlichen Offenbarungen möglicher Weise auch in weiterer und letzter Instanz auf reinmenschliche Zeugenschaften z. B. des Pfarrers, der Eltern hin, also um reinmenschlicher Gründe willen, im göttlichen Glauben auf- und angenommen werden, wiewohl es nicht nothwendig immer und regelmäßig (non necessario semper vel regulariter) der Fall wäre (n. 213). Das letzte Motiv (medium ut quod) des göttlichen Glaubens — das ist das Endergebniß unsers Autors — bildet regelmäßiger Weise die durch inspirirte Mittel (species seu apprehensiones suasivae tanquam medium ut quo) vorgelegte Offenbarung Gottes als der ersten Wahrheit sammt all ihren übernatürlichen Zuwendungs- und Beglaubigungsmitteln (Schrift, Kirche, Wunder); möglicher Weise aber Alles, was als Erkenntnißgrund hiefür dienen kann und im Lichte der Gnade als solcher geltend gemacht wird.

Ist der Illuminismus unseres Autors nach verschiedenen Seiten hin sofort in enge Schranken zurückgewiesen worden, so durchbricht er sie nach einer andern Seite hin. Wir sollen nämlich den Offenbarungswahrheiten und Offenbarungsmysterien, z. B. der Menschwerdung des Gottessohnes, nicht bloß um der positiven Offenbarung Gottes als eines von ihnen verschiedenen Motives halber zustimmen können, sondern kraft göttlicher Geisteserleuchtungen auch abgesehen hievon um ihrer selbst willen. Allerdings ist ein solcher Glaube kein eigentlicher, stricter Glaube, sondern nur ein mehr uneigentlicher (fides lata). Ist der eigent-

liche Glaube einmal hervorgetreten, dann kann mehr oder minder in heilszureichender Weise auch ein solch uneigentlicher Glaube zur Bethätigung kommen, so daß insoweit der Anschauung Ripaldas ein Recht zuzuerkennen ist (n. 7—8, 187). Somit erscheint die Lehre unsers Autors auch nach diesem weitern Gesichtspunkte hin als — Synkretismus.

2. Gegen all diese Erleuchtungstheorien der unbegrenztern oder begrenztern Fassung haben sich die nachscholastischen Theologen — und nur sie beschäftigen sich einläßlicher mit solchen Fragen — beinahe einmüthig erhoben. So z. B. Suarez, Vasquez, Bannez, J. Lugo, Coninck, Ripalda u. s. w., und nicht minder die Theologen der Scotistischen Richtung. Sie kehren sich zuvörderst gegen einen auf die Glaubenslehre übertragenen Occasionalismus, gemäß welchem der Glaube all seinen Momenten nach, also auch seiner ganzen inhaltlichen Bestimmtheit nach, eine pure Gabe des Himmels wäre und der äußern Offenbarung nur als eines veranlassenden Mittels bedürfte, um actuell herauszutreten. Sie kehren sich überhaupt gegen den Satz, daß der göttliche Glaube irgendwie und auch nur theilweise eine inspirirte Erkenntniß durch übernatürlich eingeflößte Erkenntnißformen (per species supernaturaliter impressas seu infusas) sei. Der göttliche Glaube setzt die Offenbarung voraus, bietet sie nicht: das ist ihr durchgreifender Grundgedanke. Das Licht des Glaubens (habitus fidei) — so lehrt z. B. Suarez — ist eingegossen, die Erkenntnißformen (species), durch welche wir die Objecte desselben erfassen, sind nicht eingegossen; sie werden auf natürliche Weise gebildet, um durch sie die Objecte des Glaubens zu ergreifen und sie bleiben auch zurück im Häretiker nach Verlust des übernatürlichen Glaubens.[1]) Im

[1]) „Non sunt tamen (species fidei) supernaturales aut infusae per se ac de lege ordinaria loquendo: nam res fidei apprehendimus modo naturali et per analogiam vel respectum aliquem ad eas res, quas sensibus percipimus. Unde ante primum actum fidei praecedunt omnes species necessariae ad credendum et fieri potest, ut aliquis

gleichen Sinn hat sich auch ausgesprochen der Cardinal J. Lugo besonders der Theorie Granados und Hurtados gegenüber. Diese Theorie, gemäß welcher die Prediger und Lehrer in den Hörern natürliche Erkenntnißformen erzeugen, auf deren Veranlassung hin sodann Gott allein die übernatürlichen Erkenntnißformen eingieße, so erinnert derselbe, ist erfahrungswidrig und falsch und gegen die gemeinsame Lehre der Philosophen und Theologen. Das Wort des Predigers und Lehrers würde in solchem Falle den übernatürlichen Glauben gar nicht mitbewirken helfen, Paulus hätte Nichts gepflanzt, er könnte den Corinthern nicht zurufen: ich habe euch durch das Evangelium gezeugt (I. Cor. 4, 15), er könnte nicht fragen: wie werden sie an den glauben, von welchem sie nicht gehört und wie werden sie hören ohne Prediger (Röm. 10, 14)? Hörenden das Evangelium predigen, hieße gerade so viel, als Tauben das Evangelium predigen, falls Gott diesen letztern zu gleicher Zeit dasselbe innerlich offenbaren würde. Wahrheit ist vielmehr dieses, daß die in den Zuhörern erzeugten natürlichen Erkenntnißformen der Glaubensobjecte durch einen habitus infusus oder eine aus Gott stammende Kraft ins Uebernatürliche erhoben oder supranaturalisirt werden, daß sie als niedere Theilursache mit einer höhern Theilursache zusammenwirken, um eine übernatürliche Wirkung zu erzielen, entweder nämlich mit dem habitus infusus prudentiae das practische Glaubwürdigkeitsurtheil, soferne es ein seiner letzten Gestaltung nach wesentlich übernatürliches ist oder mit dem habitus infusus seu virtus infusa fidei den übernatürlichen Glaubensakt. Unberechtiget ist insbesonders die Schlußfolgerung Granados: der habitus scientiae infusae im Gottmenschen setze übernatürliche Erkenntnißformen voraus, also auch der habitus infusus fidei in jedem gläubigen Menschen. Der Habitus des eingegossenen Wissens in Christo fordert

---

sufficienter apprehendens res fidei infidelis maneat non praebens assensum et similiter christianus qui fit haereticus, licet fidem amittat, non tamen species, ut experientia notum est" de fide disp. VII. sectio I n. 4.

der probablern Ansicht zufolge allerdings übernatürliche Erkenntnißformen, doch nicht aus dem allgemeinen Grunde, weil er ein eingegossener Habitus ist wie jener des Glaubens, sondern aus dem ganz speciellen Grunde, weil er für alle möglichen und für alle wirklichen Objecte, auch für die zukünftig-wirklichen Objecte Erkenntnißformen voraussetzt und fordert, dieselben aber nicht aus mittelbarer Quelle schöpfen kann wie der Habitus des Glaubens.[1]) Dabei bleibt indessen Lugo nicht stehen. Wie er Granados Lehre von den übernatürlichen Erkenntnißformen der Glaubensobjecte verwirft, so verwirft er auch dessen Lehre von den übernatürlichen Vorstellungen und Begriffen der Glaubensobjecte. Jedem Urtheile müssen nämlich vorausgehen die vorstellungsmäßigen und begrifflichen Auffassungen (apprehensiones) der einzelnen Momente des Urtheils und ihrer Copula, wie die Auffassungen der Gründe oder des Grundes, wodurch eine bejahungsweise oder verneinungsweise Setzung der Copula bedingt wird; erst daraufhin kann das Urtheil selbst gefällt werden, sei es in Form eines Aßenses oder in Form eines Dißenses. Auch dem Glaubwürdigkeitsaßense und dem Glaubensaßense müssen solche Auffassungen vorausgehen. Wie verhalten sich diese beiderlei Acte nun zusammen? sind die letztern Acte (apprehensiones) übernatürlichen Wesens wie die erstern Acte (assensus)? oder sind sie natürlichen Wesens wie die Erkenntnißformen der Glaubensobjecte und wie diese nur durch eine höhere Kraft (virtus infusa seu habitus infusus) ins Uebernatürliche emporgehoben und zu innern Wesensmomenten des übernatürlichen Glaubwürdigkeits- und Glaubensaßenses verwendet? Lugo entscheidet sich für das Zweite. Wie die sinnlichen Vorstellungsacte durch das höhere, geistige Vermögen vergeistiget und zu Wesensbestandtheilen höherer, geistiger Functionen, insbesondere auch Urtheilsfunctionen um- und übergebildet werden können, so können in analoger Weise auch die natürlich-geistigen Acte des vorstellenden

[1]) Lugo de fide disp IX. n. 58—59 70—74.

und begrifflichen Denkens durch eine höhere Kraft oder einen höhern Habitus des Intellectes supranaturalisirt und zu Wesensbestandtheilen übernatürlicher Functionen um- und übergebildet werden, ohne daß sie an sich übernatürlichen Wesens wären. Warum sollte man die Analogie dieses von Unten nach Oben hin gehenden Processes auf einmal abbrechen ohne allen Grund? warum unnöthige Wunder einführen? Zwar könnte man, das ist gewiß, viel leichter übernatürliche Apprehensionen der Glaubensobjecte einräumen, als übernatürliche Species derselben; denn wenn eine Kraft einen vollkommeneren Act zu setzen vermag, dann vermag sie um so leichter einen unvollkommnern zu setzen, wenn also der habitus prudentiae et fidei auf unmittelbare Weise den Act des letzten practischen Glaubwürdigkeitsurtheiles und den Act des Glaubens hervorzubringen vermag, dann vermag er um so mehr die hiefür dienenden Acte des vorstellenden und begrifflichen Denkens auf unmittelbare Weise hervorzubringen. Für eine thatsächliche Annahme solcher Art ist jedoch keinerlei Grund gegeben; denn wenn man die dem Glaubwürdigkeits- und Glaubensaßense zunächst dienenden Apprehensionen als übernatürliche behaupten wollte, dann würde man consequenter Weise dahin getrieben, auch die frühern und abermals die frühern u. s. w. als übernatürlich zu behaupten, zuletzt also alle geistigen und sinnlichen Apprehensionen, soferne sie den übernatürlichen Aßensen der Glaubwürdigkeit und des Glaubens, wie denen des sittlichen Gebietes als nähere oder entferntere Wesensmomente dienen.[1])

### M. Cano, Aragon, Bannez.

1. Etwas Anderes als die Erleuchtung im objectiven Sinne, im Sinne einer inneren Vorlegung irgendwelcher Objecte, einer inneren Offenbarung derselben ist die Erleuchtung im Sinne eines inneren Gnadenimpulses zur Annahme bereits vorgelegter

[1]) De fide disp. IX. n. 81—87.

Objecte. Im zweiten Sinne des Wortes haben die vorgenannten Männer — ihre Aeußerungen so genommen, wie sie liegen — die göttliche Erleuchtung zum letzten Gewißheitsgrunde der fides divina gemacht.

Nach Melchior Cano hat der übernatürliche Glaube nicht die kraft eines natürlichen Glaubens ergriffene menschliche Autorität der Kirche zum Beweggrund, weil er in solchem Falle eine geschöpfliche Wahrheit zum Stützpunkte hätte und einer entsprechenden Gewißheit sofort ermangeln würde, sondern die Autorität und Offenbarung Gottes und in letzter Linie den Antrieb der Gnade. Wir finden hier die Lehre des Capreolus wieder. An die Dreieinigkeit Gottes, an die unfehlbare Autorität der Kirche glaube ich übernatürlicher Weise, weil es Gott geoffenbart hat, und daß sich Gott geoffenbart hat, glaube ich auf den Antrieb der Gnade hin. Wie das äußere Licht der Beweggrund (ratio formalis) ist, der die Farben sichtbar macht, wie das Vernunftlicht der Beweggrund ist, warum ich den aus geometrischen und arithmetischen Principien abgeleiteten Lehrsätzen beistimme, so ist das Glaubenslicht der Beweggrund (ratio formalis), weßhalb ich der göttlichen Offenbarung und deren Artikeln beistimme.[1]) Das Glaubenslicht ist nach Cano's weiterer Lehre aber nicht bloß der letzte Gewißheitsgrund des theologischen Glaubens, sondern für uns, die wir im gegenwärtigen Leben des Lichtes der Prophetie und der Glorie entbehren, auch letzter Gewißheitsgrund der theologischen Wissenschaft[2]) — eine Lehre, die von den allermeisten Theologen mit gewichtigen und entscheidenden Gründen bekämpft wurde.

---

[1]) Cano de locis theologicis l. II c. 8, wo z. B. gesagt wird: „Itaque ex parte objecti ratio formalis movens est divina veritas revelans sed illa tamen non sufficit ad movendum nisi adsit causa interior hoc est Deus etiam movens per gratuitum specialemque concursum."

[2]) Ibid. l. XII cap. 3 concl. 1—3, wo es zum Schlusse heißt: „In theologia una et eadem ratio formalis est nempe lumen fidei supernaturale."

Ebenso erklärte sich Petrus Aragon[1]) und merkwürdiger Weise, wie es wenigstens den Anschein hat, auch diejenigen beiden Männer, die in der Gnadenlehre einen so heftigen Kampf führten und einen noch heftigeren Kampf entzündeten, nämlich der Jesuite L. Molina und der Dominikaner D. Bannez. Motiv des göttlichen Glaubens (ratio sub qua fidei infusae) ist nach Molina weder der Inhalt der Offenbarung noch die Offenbarung, sondern die Erkennbarkeit des ersteren durch die letztere, sowie sie durch das Glaubenslicht vermittelt wird. Diese Erkennbarkeit, lediglich durch das Vernunftlicht vermittelt, wäre nur Motiv eines natürlichen Offenbarungsglaubens, welchen auch ein des übernatürlichen Glaubens ermangelnder Häretiker festhalten kann.[2]) Wie ist dieses nun zu verstehen? Soll das Glaubenslicht, womit eine höhere Erkennbarkeit gewonnen wird, Theilmotiv des göttlichen Glaubens sein im Sinne von M. Cano? So haben viele nachkommende Theologen die betreffenden Aeußerungen gedeutet. Möglicherweise wollte aber Molina nur sagen, daß die durch das Glaubenslicht erzielte höhere Erkennbarkeit der Offenbarung das Motiv des göttlichen Glaubens bilde, was eine wesentlich verschiedene Lehraufstellung wäre, wie J. Lugo[3]) mit Recht bemerkt. Völlig ins Klare läßt sich die Sache nicht stellen.

Dominikus Bannez urtheilt folgendermaßen. Wie die Wesenheiten, welche die ersten Principien bilden, sachlicher Seits (ex parte rei) und das Vernunftlicht subjectiver Seits (ex parte intellectus) die Beweggründe sind, den Principien zuzustimmen,

---

[1]) P. Aragon, comment. in S. th. 2, II de fide, spe et charitate Salmant. 1584 q. 1 art. 1.

[2]) Molina, comment. in S. th. I q. 1 art. 3 disp. 2, wo er fortfährt: „Ratio sub qua objecti fidei infusae non (est) cognoscibilitas per divinam revelationem praecise tanquam per rationem assentiendi sed cognoscibilitas non solum per divinam revelationem sed etiam simul per habitum supernaturalem, qui cum tali revelatione debitam proportionem habeat."

[3]) J. Lugo, de fide disp. I sectio II n. 12.

so ist sachlicher Seits die Treue oder Wahrhaftigkeit des sich offenbarenden Gottes, unsererseits aber die im Glaubenslichte stattfindende Erleuchtung des hl. Geistes das Motiv des theologischen Glaubens.[1]) Daß indessen Bannez den Beweggrund des Glaubens (ratio formalis fidei) im Sinne eines wirkenden Grundes aufgefaßt wissen wollte, ohne dieselben gehörig zu unterscheiden, erhellt daraus, daß nach ihm die Erleuchtung des hl. Geistes, wiewohl sie jenen Beweggrund ausmachen soll, nicht Gegenstand der Erkenntniß werden muß, also nicht zum Bewußtsein kommen muß.[2]) Wie den wirkenden Grund, so unterscheidet er auch den regulativen Grund des göttlichen Glaubens nicht sattsam von dessen Beweggrund. In dieser Beziehung trifft er mit Michael Medina zusammen.

2. Die gesammte Nachscholastik nahezu kehrte sich wider den von Cano, Aragon und Bannez vertretenen oder wenigstens nicht sattsam vermiedenen Illuminismus — und warum? Mit dem Einen Hauptgrund, weil die erleuchtende Gnade als solche nur ein subjectives Wirkensprincip (motivum quo) und kein objectives Erkenntniß- und Gewißheitsprincip (motivum propter quod) des übernatürlichen Glaubens sei.

### Cardinal Cajetan.

1. Eine ganz einsame Stellung nimmt in der uns beschäftigenden Frage Cardinal Cajetan ein. Der letzte Beweggrund des göttlichen Glaubens ist ihm die erste Wahrheit, sofern sie sich offenbart, also die Offenbarungsthätigkeit (revelatio active sumpta) und die aus ihr stammende Offenbarungsthatsache

[1]) Bannez, comment. in S. th. 2, II q. 1 art. 1 dub. 1 concl. 6, wo er u. A. ausspricht: „Ratio formalis perfecta integre significatur in eo quod dicimus: fidelitas divina ut subest tali illuminationi est ratio per quam fides assentit credibilibus“ und ebend. dub. 4 concl. 5: „Ad spiritum s. revelantem est ultima resolutio fidei et actus credendi.“

[2]) „In acto exercito credit (fidelis) omnibus articulis propter spiritus s. illuminationem neque opus est, ut ipse reflectatur supra suum actum ut cognoscat ipsam rationem credendi“ (ibid. dub. 4 concl. 5).

(esse revelatum). Die erste Wahrheit *als solche abgesehen von der Offenbarung* und sofort auch die in ihr eingeschlossene Weisheit und Wahrhaftigkeit Gottes und die Gottheit selber sind von den Ungläubigen wie von den Gläubigen angenommen, bilden also *nur* Vorbedingungen des göttlichen Glaubens und nicht Motive desselben.[1])

2. Gegen diese Ansicht des Cardinal Cajetan erklärten sich so ziemlich alle spätern Scholastiker, indem sie die erste Wahrheit oder die Untrüglichkeit Gottes in *irgendeiner* Weise zu einem Theilmotive des göttlichen Glaubens oder gar zum alleinigen Motive desselben machten. Wir können sie *insofern* nach folgenden Classen theilen. Die Einen hielten dafür, die Untrüglichkeit, vermöge welcher Gott nicht betrügen kann, oder die Allwahrhaftigkeit des göttlichen Willens (veritas in dicendo) sei ein Motiv des göttlichen Glaubens, die Untrüglichkeit, vermöge welcher Gott nicht betrogen werden kann, oder die Allwissenheit, Allweisheit der göttlichen Erkenntniß (veritas in cognoscendo) und weiterhin die Gottheit (veritas in essendo) seien bloße Voraussetzungen desselben (praesupposita ad fidem): so z. B. Gotti, die Salmaticenser, Paulus a s. Conc., Krisper u. s. w.[2]) Andere hielten dafür, die Wahrhaftigkeit sei ein Motiv des göttlichen Glaubens,

---

[1]) Comment. in S. th. 2, II q. 1 art. 1 und ad 1—4 dub., wo er z. B. sagt: „Nec te lateat venenum latens sub hoc, quod dicimus credere Deo revelanti: duo enim importat. Primum communi etiam gentilibus, secundum proprium fidelibus. Primum et commune est, ut credamus Deo, quando ipse dicit aliquid ut vera dicenti. In hoc enim omnes convenimus, quod quando Deus aliquid dicit, non fallit sed veritatem dicit. Unde et deridentes fidem nostram dicunt se credere Deo si aliquid dixerit multo magis quam cuicunque bono viro. Secundum autem et proprium fidelium est ut utamur Deo ut revelatori articulorum fidei ita quod actus fidei inhaereat Deo ut revelanti articulos fidei. Et hoc intendimus cum dicimus quod veritas prima est objectum formale fidei“ (ibid. ad 4tum dubium).

[2]) Gotti, de fide q. 1 dub. 1 n. 10—11, Salmat. de fide disp. I n. 75, Paulus a s. Conc. theol. tom. IV de virt. theol. n. 18, Cresc. Krisper, theol. Scotistica 1729 tract. IV dist. 5.

die Weisheit nur als in derselben mit einbegriffen (connotatum): so Billuart, Gonet, Krisper, Caspar Hurtado, v. Ferre u. s. w.[1]) Die meisten Nachscholastiker lehrten indessen, die göttliche Wahrhaftigkeit und Weisheit bilden in gleicher Weise die Autorität Gottes und als solche ein Motiv des göttlichen Glaubens. Dazu kamen noch andere Differenzen, je nachdem nämlich die nachscholastischen Theologen die auf eine dieser dreierlei Weisen bestimmte Autorität Gottes zum ausschließlichen Motive des göttlichen Glaubens machten ohne die active und passive Offenbarung oder wenigstens ohne die letztere oder in gleicher Weise mit der Offenbarung sie hiezu machten oder nur in secundärer Weise, sofern sie von der Offenbarung implicite mitgeoffenbart ist im Sinne von Suarez[2]), Sylvester Maurus u. A., oder endlich auch sammt all den für die Autorität und Offenbarung Gottes sprechenden Vernunftgründen im Sinne des Cardinal J. von Lugo u. A. Trotz dieser Sonderansichten und Sonderstellungen haben all diese Theologen sammt und sonders in einem andern und gegentheiligen Sinne sich erklärt als Cardinal Cajetan.

### Michael Medina.

Der Franziskaner Michael Medina vertheidiget den zahlreichen Theologen gegenüber, welche den göttlichen Glauben bloß auf das Motiv der Untrüglichkeit und Offenbarung Gottes stützen wollen, die göttlich geleitete Kirche als letztes Motiv und sucht nachzuweisen, daß die hl. Schrift so zu deuten sei und daß auch die Väter alle Glaubensartikel auf die Lehre der hl. Schrift und diese auf die Lehre der Kirche als letztes Motiv gründen.[3])

---

[1]) Billuart, de fide q. 1 art. 1, Gonet, clypeus theol. Thomist. de fide disp. I art. 1 n. 13—16, Krisper, theol. Scotistica de virt. theol. dist. V q. 4 n. 10 etc.

[2]) Vergl. die Bemerkungen von Suarez gegen Cajetan de fide disp. III sectio VI n. 3.

[3]) So in der Schrift: „De recta in Deum fide" 1564 lib. V cap. 11: Quod ultima fidei aut christianae confessionis resolutio in auctoritatem ecclesiae fiat.

Wie er in manch andern Punkten einen eigenen Weg einschlug, obwohl nicht immer einen glücklichen, so auch hier. Er blieb nicht dabei stehen, mit Durandus zu sagen, die Autorität Gottes, der durch die von ihm geleitete Kirche zu uns spreche, sei das letzte Motiv des göttlichen Glaubens, er bezeichnete in bestimmter und ausschließlicher Weise die letztere selber als solches.

Auch Dominikus Bannez stellte zuweilen die vom hl. Geiste geleitete Kirche als Grund des entwickelten Glaubens (fides explicita) hin, doch im Unterschiede von Medina nicht so entschieden als Beweggrund und jedenfalls nicht als letzten Beweggrund desselben; als solchen machte er vielmehr, wie wir gesehen haben, die innerliche Erleuchtung durch den hl. Geist geltend.[1]) Die Treue oder Wahrhaftigkeit des sich offenbarenden Gottes ist ihm wohl Beweggrund oder Gewißheitsgrund des theologischen Glaubens, vielleicht gilt ihm auch die göttlich geleitete Kirche nicht bloß als regula credendorum, sondern zudem als motivum propter quod credendi, als ultimum in quod resolvitur fides stellt er aber immer die innerlich-mystische Geisteserleuchtung hin.

### Mastrius, Gotti, Gonet u. A.

1. Viele Theologen der nachscholastischen Zeit, den Spuren des hl. Bonaventura folgend, ließen sich von der Anschauung leiten: der göttliche, der theologische Glaube könne nur Ungeschaffenes, nur Göttliches zu seinem Beweggrunde haben, ohnedem könnte er keine theologische Tugend sein; lediglich die moralischen Tugenden, nicht die theologischen, können Geschaffenes zu ihrem Beweggrunde haben. Die Scotisten des siebzehnten

[1]) „Testimonium ecclesiae quatenus a spiritu s. regitur et quatenus est unus ex articulis fidei credere sanctam ecclesiam et catholicam, est illud in quod tandem resolvitur fides nostra quantum ad distinctionem et explicationem credendorum“ (Bannez, ibid. dub. 4 concl. 3): „Necesse est reducere hunc assensum (ecclesiam esse regulam infallibilem proponendi et explicandi veritatis fidei) ad testimonium spiritus s. inclinantis per lumen fidei ad hoc credibile, ecclesia non potest errare“ (ibid. concl. 4).

Jahrhunderts huldigten dieser Anschauung allgemein; der Scotiste Barth. Mastrius weiß nur Poncius für das Gegentheil anzuführen. Sie stützten sich dabei, wie früher schon erinnert wurde, auf eine Auslegung des doctor subtilis, welcher eine Sachgemäßheit wohl nicht zuerkannt werden kann. Doch huldigten jener Anschauung auch andere, insbesondere hervorragende Thomistische Theologen. Sie theilten sich in zwei Classen, welcher Schule sie sonst immer angehören mochten. Die Einen nämlich betrachteten die Autorität Gottes allein als Beweggrund des göttlichen Glaubens mit Ausschluß der activen und der passiven Offenbarung Gottes; diese galten ihnen nur als Vorbedingung desselben (conditio sine qua non) oder als Mittel, den Inhalt der Heilslehre uns zuzuwenden (medium applicativum), wie beispielshalber die Herbeibringung des Feuers nur ein Mittel sei für die Entzündung der Stoffe u. s. w. So urtheilten die Scotisten Castillo Velasco[1]) und Bartholomäus Mastrius[2]). Dalmatius Rick[3]), die beiden Sorbonnisten L. Habert und M. Grandin.[4])

Ist aber nicht auch die Offenbarungsthätigkeit etwas Ungeschaffenes, Göttliches, ja Gott selber? Allerdings. Darum haben andere Theologen, die von der Eingangs bezeichneten Anschauung sich leiten ließen, nicht bloß die Autorität Gottes, sondern auch dessen active Offenbarung als Motiv des göttlichen Glaubens erklärt und nur die passive Offenbarung hievon ausgeschlossen, weil sie dem Kreise des Geschöpflichen angehört und umsomehr all diejenigen Thatsachen, die zu ihrer Vermittlung und Beglaubigung dienen. So die Scotisten Claudius Fraßen und

[1]) De virt. theol. 1641 disp. I q. 3 concl. 3.

[2]) Disput. theol. in III sent. disp. VI n. 53—56. Mit Beziehung auf Duns Scotus spricht er aus, daß die Wahrhaftigkeit Gottes — nach ihm das Motiv des theologischen Glaubens — nicht durch die Offenbarung, sondern durch sich selber und durch Vernunftgründe erkannt werden müsse (ibid. n. 39); hierin nähert er sich der Lugonischen Lehre.

[3]) Theol. dogm. schol. 1755 tract. II de fide art. 3—4.

[4]) Lud. Habert, theol. dogm. de fide c. 1 § 2; Mart. Grandin, de fide (opera 1710 vol. III) disp. I q. 1 sectio 2 punctum 1—2.

Crescentius Krisper, so auch Thomisten ersten Ranges, besonders aus dem Carmeliter-, Dominikaner-, Benediktinerorden, wie z. B. die Salmaticenser, Paulus a Conceptione, Johannes a St. Thoma, Gotti, Gonet, Martin de Esparza, ferner Augustin Reding, Professor in Salzburg und nachmaliger Abt von Einsiedeln († 1692), Paulus Mezger, Benediktiner zu St. Peter in Salzburg († 1702) u. A.[1])

2. Wie in mittelalterlicher Zeit so begegnete die Anschauung, daß nur die Untrüglichkeit und etwa auch die Offenbarungsthätigkeit Gottes, also nur Ungeschaffenes Beweggrund des göttlichen Glaubens sein könne, nie und nimmermehr aber die Offenbarungsthatsache sammt all den Ereignissen und Institutionen, durch welche sie sich bewahrheitet und an die Einzelnen fortleitet, einer starken, ja überstarken Opposition. Wie könnte die Untrüglichkeit und Offenbarungsthätigkeit Gottes — so wurde gefragt — uns bewegen, dem Worte der Offenbarung beizustimmen, wenn dieses Wort nicht an uns ergangen wäre? ist nicht gerade die Thatsache, daß dieses Wort an uns ergangen ist, für uns ein hauptsächlicher Grund, demselben beizustimmen? Die hl. Schrift — so wird in der Beweisführung weiter gefahren — fordert stets, daß wir Gottes Zeugniß anerkennen, Gottes Wort auf- und annehmen sollen (Joh. 8, 18. I Joh. 5, 10. Römerbr. 10, 14—15. I Thess. 2, 13), und gibt hiemit sattsam zu erkennen, daß die Thatsache der Offenbarung nicht bloße Vorbedingung, sondern auch Beweggrund unsers Glaubens sein soll. Zahlreiche, ja zahllose Aeußer-

[1]) Claudius Frassen, Scotus acad. de virt. theol. disp. I art. 1 q. 1 concl. 4 ad 3; Cresc. Krisper, theol. Scot. de virt. theol. dist. VI; Salmaticenses, de fide disp. I n. 89—92, 156—163; Paulus, a Conc. tract. theol. 1726 t. IV de virt. theol. n. 20. 38; Joannes a St. Thoma, cursus theol. de fide disp. I art. 1 n. 14—22; Gotti, theol. schol. dogm. tract. IX de fide q. 1 dub. 1 n. 24 - 5; Gonet, clypeus theol. Thomist. tract. X de virt. theol. disp. I n. 55; M. de Esparza S. J., de virt. theol. 1673 q. 15, 16, 19; A. Reding, theol. scholastica tract. IX de fide q. 1 art. 1 contr. 1—2; Paulus Mezger, virtutum theol. trias Salisb. 1681 c. 1 § 3.

ungen der Väter lassen sich in gleicher Weise vernehmen. Zudem muß im Fürwahrhalten des Offenbarungs*inhaltes* nicht bloß das untrügliche Ansehen und die Offenbarungsthätigkeit Gottes, sondern auch die Offenbarungsthatsache als Beweggrund desselben auf *irgendeine Weise* — sei es in einem und demselben einfachen Acte oder in verschiedenen Acten — mitangenommen werden, sowie die Prämissen im Schlußsatze. Die Thatsache ist allerdings geschöpflicher Art, aber sie bildet nicht rein als solche — abgesehen von Gott und dessen übernatürlicher Thätigkeit — ein Theilmotiv des göttlichen Glaubens, sondern soferne sie *eine Rede, eine Ansprache Gottes an uns* ist, soferne sie *ein Zeichen innerer Erkenntniß- und Willensvorgänge* ist; insofern hat sie einen *göttlichen* Charakter und kann insofern in das Motiv des übernatürlichen Glaubens *miteintreten*, ohne dessen *Göttlichkeit* zu gefährden oder gar zu zerstören. In diesem Sinne sagte der Scotiste *Johannes Poncius*: »licet quid creatum non involvens in suo conceptu Deum, non possit sufficere pro motivo solo actus theologici et supernaturalis, tamen quid creatum involvens in suo conceptu Deum sicut loquela ac testimonium ipsius omnino potest sufficere«.[1]) Hiemit stellte er sich den meisten Scotisten seiner Zeit entgegen. So urtheilten auch zum großen, ja größern Theile die Thomisten; weniger die der Dominikanerschulen als der Jesuitenschulen, wie z. B. Franz Suarez, J. Lugo, Ripalda, G. Vasquez, Martin Becan, Franz von Oviedo, Adam Tanner, Jos. Monschein, Joh. Gormaz, Frz. Amicus, Aegidius Coninck, Luisius Turrianus (Torres), Joh. Ulloa, Leonh. Pennafiel, Antoine, Thomas Compton, Viva; ferner auch verschiedene andere Theologen, wie z. B. Franz Sylvius, der berühmte Commentator des hl. Thomas, der Augustiner Columban Humpl in der Monographie de fide, spe et charitate (Ingolst. 1677) u. A.

Mannigfaltige Controversen anderweitigen Betreffes schwebten

[1]) Cursus theol. Lugd. 1691 disp. XXVII n. 10.

indessen wieder zwischen diesen Theologen. Die wichtigsten bezogen sich auf die zwei Fragen: ob die Offenbarung das letzte Motiv des göttlichen Glaubens bilde und im eigentlichen Sinne geglaubt werde? ob mit oder ohne Einschluß der vernünftigen Glaubwürdigkeitsgründe? Darauf möge noch besonders eingegangen werden.

### Franz Suarez.

1. Suarez faßt den göttlichen Glauben durch und durch als einen auf einem besondern Motive ruhenden Zeugnißglauben, also als einen Glauben im eigentlichen Sinne des Wortes. Er spricht sich folgendermaßen aus. Der natürliche Glaube nimmt die Wahrhaftigkeit Gottes, die Thatsache der Offenbarung und in Folge hievon auch die materiellen Glaubensobjecte an um der Vernunftgründe willen, wie er auch die Wahrhaftigkeit eines menschlichen Zeugen, die Thatsache und den Inhalt seines Zeugnisses um solcher Gründe willen annimmt. Der übernatürliche Glaube dagegen nimmt dieselben an unmittelbar und rein um der übernatürlichen Offenbarung wegen, gründet sich also auf ein wesentlich verschiedenes, formales Motiv. Die Vernunft kann allerdings auch der übernatürlichen Offenbarung beistimmen, jedoch nur mittelbar um der natürlichen Offenbarung willen, also nicht in reiner, nur in gemischter Weise; denn in all ihren Urtheilen kann sie sich nur bestimmen lassen durch Vernunftmotive, die im Bereiche der natürlichen Offenbarung Gottes liegen. Für diese Lehre macht Suarez eine Reihe positiv-theologischer Gründe geltend. Paulus sage I. Theß. 2, 13: ihr nahmet das Wort Gottes nicht an als Wort von Menschen, sondern, wie es wahrhaft ist, als Wort Gottes, der in euch wirkt, die ihr gläubig geworden. Die kirchlichen Concilien nennen den übernatürlichen Glauben bald fides sicut oportet, bald fides qua in Deum credimus (Araus. can. 5), fassen ihn folglich im Unterschiede vom natürlichen als credere in Deum; die Läugnung eines in specifischer Weise ihm zukommenden Beweggrundes nähere sich demnach sehr dem Irr-

thume des Pelagius an. Wenn ferner der natürliche Glaube seinem formalen Objecte nach schon ein göttlicher wäre, also Gott zu seinem Beweggrunde hätte, so wäre er der Gewißheit nach der höchstmögliche, weil kein Glaube einen noch höhern objectiven Gewißheitsgrund und folglich auch nicht eine höhere objective Gewißheit haben könnte, was falsch sei. Wenn ferner das Motiv des übernatürlichen Glaubens das nämliche sein könnte, wie das des natürlichen Glaubens, dann würde zur Hervorbringung eines jenem Motive entsprechenden Actes eine übernatürliche Gnade ganz und gar unnothwendig sein. Es ließe sich auch der spezifische Unterschied beider nicht festhalten; denn Acte und Habitus können nur spezifisch verschieden sein durch ihr formales Object. Wenn endlich die übernatürliche Offenbarung ein Motiv wäre, welches unmittelbar als solches die Vernunft zur Annahme bewegte, dann wäre sie fürwahr keine übernatürliche Offenbarung Gottes mehr, sondern eine natürliche, was sie doch nicht sein soll ihrem Begriffe nach; das wäre ein Widerspruch, ein solcher ist aber schlechthin unmöglich, also unmöglich selbst für Gott.[1]) Alle Gründe, welche uns die Offenbarung Gottes erkennen lassen und vermitteln, gehören in Folge dessen nicht zum Beweggrunde des göttlichen Glaubens, also auch nicht die Organe, durch welche dieselbe zu uns fortgeleitet wird und durch welche wir zu ihr zurückgeleitet werden, wie z. B. die hl. Schrift und die Kirche. Weder als menschliche noch als göttliche Fortleitungs- und Vermittlungsmedien der Offenbarung gehören

[1]) Suarez de gratia l. II c. 11 n. 10—24 und n. 29, an welch' letzterer Stelle er insbesondere den schließlich aufgeführten wichtigsten Grund hervorkehrt: „Si motivum supernaturale est, implicat contradictionem, ut sine suo adjutorio (speciali) natura operetur ex motivo sibi non proportionato." Allerdings könne ein natürlicher und übernatürlicher Act z. B. in der Seele Jesu oder eines Seligen Ein und denselben natürlichen Beweggrund haben, aber ein natürlicher Act nie einen übernatürlichen Beweggrund, also nie denselben Beweggrund wie der göttliche Glaube (ebend. n. 30). Suarez räumt eine solche Möglichkeit nicht ein, wie Lugo (de fide disp. IX n. 3) meint.

diese beiden zum Beweggrunde des göttlichen Glaubens; sie gehören sowenig dazu wie die Gründe, durch welche sie ihre menschliche und göttliche Autorität uns beweisen. Nach ihrer letztern, göttlichen Seite hin haben sie für uns nur den Charakter von unfehlbaren Glaubensregeln kraft der Inspiration oder Leitung des hl. Geistes, dessen Organe sie sind.[1])

Das Motiv des natürlichen und des übernatürlichen Glaubens besteht in dem Urtheile: Gott ist allwissend und wahrhaft, untrüglich in Erkenntniß und Rede (veritas prima in cognoscendo et dicendo) und hat sich geoffenbart — ein Urtheil, welches sonach aus drei Urtheilen zusammengewachsen ist.[2]) Diese Urtheile zusammen sind der Beweggrund, der Gewißheitsgrund für die Annahme der materiellen Objecte der Offenbarung. Nun soll nach Suarez der natürliche Offenbarungsglaube zu diesem Urtheile durch Vernunftgründe bewogen werden, der übernatürliche Offenbarungsglaube aber ganz und gar nicht durch solche. Wie kann aber letzterer dann begründeter Weise und mit vollster Festigkeit oder Gewißheit jene dreierlei Urtheile bilden, den assensus primae veritatis, quae nec falli nec fallere potest et locutionis divinae erzeugen, um sie als Stützgrund zu verwenden für die Annahme der inhaltlichen Objecte der Offenbarung? Hier stehen wir nun erst bei der letzten und eigentlichen Schwierigkeit, nämlich der Genesis des Glaubensgrundes in unserm Bewußtsein. Wenn die Gründe für die Bildung jener drei Urtheile oder Aßense nicht irgendwie aus der natürlichen Offenbarung stammen sollen, so können sie nur aus der übernatürlichen Offenbarung stammen. Aus welcher aber? etwa aus einer übernatürlichen Offenbarung, die durch innere Erleuchtung den Gläubigen die göttliche Allwissenheit und Wahrhaftigkeit so klar vorlegt, daß sie, abgesehen von allen Vernunftgründen, mit Gewißheit sagen

[1]) De fide disp. III sectio 10 n. 8—10.

[2]) De fide disp. III sectio II n. 3 seq., sectio IV n. 7.

können: Gott ist allwissend und wahrhaftig, und deßgleichen die da oder dort hervorgetretene Thätigkeit Gottes durch innere Erleuchtung ihnen so klar vorlegt, daß sie, abgesehen von allen Vernunftgründen, mit Gewißheit sagen können: Gott hat sich da oder dort geoffenbart? Suarez antwortet mit: Nein! Gott hat ursprünglich zwar die Wahrheit des Glaubensobjectes und den Grund, ihm beizustimmen, auf dem Wege der Erleuchtung geoffenbart, die Vorlegung dieses Objectes an uns geschieht indessen von Außen, nach Römerbr. 10, 17, weil durch Vermittlung des Gehörs in unserm Geiste die Vorstellungen und Begriffe der zu glaubenden Dinge sich bilden. Das Licht des Glaubens gewährt uns die Gnade, jenem Objecte in heilskräftiger Weise beizustimmen, ohne uns dasselbe auf eine neue, unmittelbar-innerliche Weise vorzulegen oder einleuchtend zu machen.[1]) Die Gründe des Glaubens stammen für uns also vielmehr aus einer äußern übernatürlichen Offenbarung. Wie aber dieses? Suarez antwortet: Der göttliche Glaube nimmt die Autorität, d. h. die unfehlbare Erkenntniß und Wahrhaftigkeit Gottes auf äußere Offenbarung hin an; denn Etwas offenbarend, offenbart Gott auch, daß er wahrhaft sei. Ebenso nimmt er die Thatsache der Offenbarung auf äußere Offenbarung hin an; denn Wahres offenbarend,

---

[1]) De fide disp. III sectio III n. 5—7, wo er u. A. sagt: „Ex parte objecti necessario praecedere debet aliqua ostensio seu propositio ejus sub divina autoritate . . hoc tradunt communiter theologi in prol. sent. et in dist. 23 et specialiter Alb. M. ibi art. 8 et in hoc sensu dixit Aug. lib. de praed. sanct. c. 2: nemo credit aliquid nisi prius cogitet esse credendum, immo hac ratione dixit Paulus ad Rom. c. 10: „Fidem esse ex auditu, quia per auditum formatur in mente conceptus et apprehensio rerum credendarum, (ibid. n. 5): Thomas dicit I q. 106 art. 1 „spiritualem illuminationem interdum fieri ex parte objecti, interdum vero ex parte potentiae. Priori modo fit manifestando in objecto veritatem ejus vel rationem assentiendi illi . . . Sic ergo Deus revelans et testificans res fidei merito dicitur illuminare illas et sic dicitur illuminasse prophetas et Christus Dominus dicitur illuminasse mundum praedicatione sua juxta illud.: lux verit in mundum . ." (ibid. n. 6).

offenbart Gott auch, daß er sich offenbare.[1]) In der Offenbarung offenbart Gott indessen nicht immer auf ausdrückliche Weise (quasi in actu signato seu per actum expresse reflexum), daß er sich offenbare, sondern oft auch der bloßen Ausübung nach (quasi in exercito, quasi per intrinsecam reflexionem ejusdam actus in seipsum); letzteres reicht vollkommen hin, um den Glauben an die Thatsache der Offenbarung als einen eigentlichen Glauben oder als Zeugnißglauben zu qualificiren, wie den Glauben an den Inhalt derselben.[2]) Während der menschliche Offenbarungsglaube nach Suarez Zeugnißglaube ist, aber zugleich Vernunftglaube, weil auf Vernunftgründe hin gebildet, ist der göttliche Offenbarungsglaube seinem letzten Gewißheitsgrunde nach reiner Zeugnißglaube, d. h. ein Glaube an das positive Zeugniß der Offenbarung um dieses Zeugnisses willen, von allen Vernunftgründen abgesehen.[3])

2. Manche Theologen pflichteten unbedingt dieser Lehre des Suarez bei. Sie faßten den göttlichen Glauben durchgehends als Zeugnißglauben; das Zeugniß Gottes erachteten sie als letzten Gewißheitsgrund nicht bloß für den Inhalt und die Thatsache dieses Zeugnisses, sondern auch für dessen Unfehlbarkeit und Wahrhaftigkeit. So z. B. Dominikus Viva,[4]) Gabriel An-

[1]) „Dicendo enim aliquid, eo ipso dicit se esse veracem in eo quod affirmat . . . ipsum autem formale objectum non in aliud resolvitur sed per se ipsum creditur: quia potest de seipso testificari et ita in seipso reflectitur et tali modo de se testificatur ut faciat evidenter credibilia non solum alia quae dicit sed etiam ea quae de seipso testificatur" de fide disp. III sectio VI n. 8.

[2]) Ibid. sectio XII n. 12.

[3]) „Fidelis et res dictas et Deum dicere et Deum non falli nec fallere . . . eadem fide sola veritate et autoritate Dei nixus credit. Unde fit ut ratio credendi res etiam divinas in acquisita seu naturali fide non sit purum verbum seu testimonium Dei sed mistum (ut sic dicam) cum humanis conjecturis vel signis vel cum aliquo testimonio humano . . ." de gratia lib. II c. XI n. 31.

[4]) Cursus theol. p. IV disp. I q. 3 art. 2 n. 9—11.

toine,[1]) Kilber, der Hauptverfasser der theologia Wirceburgensis,[2]) u. A. Andere Theologen pflichteten der Lehre des Suarez nur in bedingter Weise bei. Sie fanden in der Forderung, daß die untrügliche Erkenntniß und Wahrhaftigkeit Gottes auf dessen Zeugniß hin angenommen werden müsse und letztes hinwieder nur um der erstern willen, einen falschen Cirkel. Um diesem falschen Cirkel zu entkommen, erklärten sie, daß bloß die Thatsache der Offenbarung kraft eines eigentlichen Glaubens oder eines Zeugnißglaubens für wahr gehalten werden könne, die untrügliche Erkenntniß und Wahrhaftigkeit oder Autorität Gottes dagegen nur kraft eines übernatürlichen Actes (assensus supernaturalis), welcher in einem weitern Sinne Glaube heißen könne, sofern er dem Glauben an den Inhalt des göttlichen Zeugnisses zur Wurzel diene und in dessen Lichte zu Stande komme; jegliches dieser beiden Momente sei also in selbstständiger Weise und um seiner selbst willen für wahr zu halten, jegliches indessen — und insofern sei Suarez beizupflichten — in einer von den vernünftigen Glaubwürdigkeitsgründen unabhängigen Weise. So äußerten sich Franz v. Oviedo, Jos. Monschein, Professor und Universitätskanzler zu Dillingen, um nur diese statt mehrerer zu nennen.[3]) Auf die Frage: warum man dem einen und dem andern dieser beiden Theilmotive des göttlichen Glaubens wieder beizustimmen habe, antworteten sie: diese Frage beziehe sich auf die Glaubwürdigkeitsgründe des dem göttlichen Glauben vorausgehenden apologetischen Vernunftwissens, innerhalb des letztern selber (intra lineam fidei divinae) habe man diese Frage nicht mehr zu stellen, also auch nicht zu beantworten; man könne folglich ruhigen Gewissens bei jenen beiden Theilmotiven als dessen letzten Gewißheitsgründen stehen bleiben.

---

[1]) Theol. specul. et dogm. de fide sectio II art. 2.

[2]) Theol. Wirc. de fide disp. II c. 3 art. 4 n. 137—167.

[3]) Franc. de Oviedo, de fide, spe et charitate 1651 controv. II punctum 4 und contr. V punctum 5; Monschein, theol. dogm. spec. tr. IV de virt. theol. n. 621—634.

Bis hieher und nicht weiter lautet hier die Losung; hiemit wollten die Schwierigkeiten einfach und gewaltsam abgedämmt werden.

Der Cardinal Johannes de Lugo hörte wohl die Worte dieser Losung, glaubte aber, um Beruhigung zu finden, trotzdem weiter dringen zu müssen.

### J. Lugo.

1. Die Ansicht des Suarez — so erinnert der Cardinal Johannes de Lugo — sei ihm stets als unbegreiflich vorgekommen; denn etwas Anderes sei die Autorität oder Glaubwürdigkeit eines Zeugen, d. h. die Wahrheitsliebe desselben und das Wissen um etwas zu Bezeugendes, und etwas Anderes die Thatsache eines Zeugnisses, einer Aussage. Jedes dieser beiden Momente müsse immer für sich besonders festgestellt und angenommen werden, damit sie zusammen sodann und unter wechselseitiger Voraussetzung die materielle Wahrheit eines Zeugnisses motiviren können. Dieses gelte insbesondere und in seiner Weise auch vom Zeugnisse Gottes. Die Wahrhaftigkeit und Allwissenheit Gottes einerseits und die Thatsache seiner Offenbarung andererseits müssen einander wechselseitig voraussetzen, wenn kein falscher Cirkel entstehen soll, sondern ein wahrer. Die Annahme der ersteren — als Glaube erscheinend, wo sie keine Evidenz besitzt, im Falle der Evidenz aber ein von der Glaubensgnade mitbewirkter assensus supernaturalis — laute in Folge dessen voraussetzungsweise oder bedingungsweise und der Glaube an die letztere ebenfalls; der Glaube an die ersteren laute nämlich dahin: Gott ist wahrhaft und allwissend, wenn und wo er sich offenbart, und der Glaube an die letztere dahin: wenn Gott wahrhaft und allwissend ist — und er ist es vermöge seines allvollkommenen Wesens — dann ist die thatsächliche Offenbarung Gottes inhaltlicherseits eine wahre. Diese beiden Momente müssen kraft eines natürlichen oder übernatürlichen Aßenses zuerst unmittelbar um ihrer selbst willen an-

genommen werden, damit dann um ihretwillen alle inhaltlich geoffenbarten Wahrheiten angenommen werden können. Der Glaube an die Autorität (Wahrhaftigkeit und Allwissenheit) Gottes ist ein unmittelbarer, sofern er nicht vermittelt ist durch den Glauben an die positive oder thatsächliche Offenbarung Gottes; er ist Autoritätsglaube, ohne ein positiver Glaube zu sein. Ebenso ist der Glaube an die Thatsache der übernatürlichen Offenbarung ein unmittelbarer, weil nicht vermittelt durch den Glauben an die Autorität Gottes; er ist positiver Glaube, ohne Autoritätsglaube zu sein. Erst aus beiden zusammen (dem Autoritätsglauben und dem positiven Glauben) kann ein positiver Autoritätsglaube im eigentlichen Sinne dieses Wortes entstehen als deren mittelbare Frucht und Krone.[1])

2. Von diesen Prämissen aus mußte Lugo folgerecht auch auf eine andere Lehre vom Glaubensmotive kommen als der von ihm bekämpfte Suarez. Nach seiner eigenen Angabe[2]) trug er dieselbe 1617 das erstemal vor. Wenn der übernatürliche Glaube — so fragte er sich — der Allwissenheit oder untrüglichen Erkenntniß und der Wahrhaftigkeit Gottes nicht um der positiven Offenbarung willen beistimmen soll, sondern um ihrer selbst willen, wie wird dieses geschehen können? wird das Wesen Gottes als ein allwissendes und wahrhaftes durch das Licht des Glaubens etwa eingeleuchtet und einleuchtend, abgesehen von allem und jedem Vernunftgrunde hiefür? Nein! antwortet Lugo. Das Urtheil, daß Gott untrüglich ist, kann im Sinne des Aureolus durch den Mittelbegriff der

---

[1]) De virtute fidei disp. I n. 82—3, disp. III n. 49—54, disp. VII n. 35—36: „Habitus fidei elicit tres assensus distinctos realiter vel virtualiter omnino diversos. Primus est assensus immediatus aliquando evidens, quo judicat Deum esse primam veritatem. Secundus est assensus etiam immediatus semper obscurus sed certus quo judicat, Deum revelasse trinitatem v. g. Tertius denique est quod judicat Deum esse trinum, qui est obscurus et mediatus, nempe innitens aliis duobus et hic tertius appellatur potissimum actus fidei . . .“ disp. I n. 116.

[2]) Ibid. disp. I n. 132.

Gottheit oder durch bloße Vergleichung des Subjects- oder Prädikatsbegriffs ohne diesen und überhaupt ohne jeden Mittelbegriff auf evidente Weise zu Stande kommen; im erstern Fall bildet die Gottheit das letzte Motiv für die Annahme der Untrüglichkeit, im zweiten Falle bildet diese selber das letzte Motiv für ihre Annahme; Lugo hält beides für möglich. Er hält ferner für möglich, daß selbst Ungebildete, welche keine Evidenz für die Existenz Gottes besitzen, durch bloße Vergleichung der Begriffe, ohne jeden weitern Mittelbegriff, das evidente Urtheil fällen: wenn ein Gott (ein allvollkommenes Wesen) existirt, ist er untrüglich; andererseits will er sich aber auch in keinen Kampf einlassen mit Jenen, welche eine Evidenz der göttlichen Wahrhaftigkeit selbst für die gebildete Vernunft als unerschwinglich erachten und nur eine zweifellose Gewißheit derselben als erreichbar ansehen. Immerhin und jedenfalls muß sich ein solches Vernunfturtheil, um nicht grundlos zu sein, auf Gründe stützen und wird durch Mithilfe der Gnade nur zu einem übernatürlichen Urtheile (assensus supernaturalis divinae auctoritatis, veracitatis) emporgehoben, welches der unerschaffenen Wahrheit um der in ihr selber liegenden Begriffe willen und in diesem Sinne unmittelbar um ihrer selbst willen beipflichtet.[1])

Wenn ferner der übernatürliche Glaube der positiven Offenbarung Gottes um ihrer selbst willen und nicht um der Untrüglichkeit Gottes willen beistimmt, so geschieht nach Lugo dieses ebenfalls nicht dadurch, daß die Thätigkeit des göttlichen Wesens als eine da oder dort wirkende dem geistigen Auge unmittelbar einleuchtend würde, sondern vielmehr dadurch, daß die natürliche Erkenntniß derselben zu einem übernatürlichen Urtheile (assensus supernaturalis divinae testificationis) erhoben wird, welches der göttlichen Offenbarung um der in ihr selber liegenden Gründe willen und in diesem Sinne unmittelbar um ihrer selbst willen beipflichtet. Der übernatür-

[1]) Ibid. n. 84–5, 100—103.

liche Glaube stimmt der in den Propheten und in Christo und den Aposteln hervorgetretenen Offenbarung Gottes unmittelbar um ihrer selbst willen bei, aber mit Einschluß aller der Gründe (Wunder und Weissagungen, Zeugen, unmittelbarer und mittelbarer, todter und lebendiger, göttlicher und menschlicher Zeugen), welche dieselbe für die Vernunft beglaubigen. Er stimmt ihr unmittelbar um ihrer selbst willen bei, aber nicht so, wie sie rein an sich ist (non propter testimonium immediatum Dei secundum se solum), sondern so, wie sie mir vorgelegt ist (propter testimonium Dei mihi propositum); er stimmt ihr unmittelbar um ihrer selbst willen bei, aber nicht so, wie sie eine rein unmittelbare ist (revelatio immediata solum), sondern so, wie sie für das Subject vermittelt ist (revelatio mediata).[1])

Seine Grundanschauung ist folgende. Der zum Heile führende Glaube muß ein kraft Gnadenlichtes zu Stande kommender übernatürlicher und zugleich ein göttlicher Glaube sein. Als göttlicher Glaube kann er sich nicht auf außergöttliche, creatürliche Motive oder Gewißheitsgründe stützen; er kann sich auch nicht halbweg auf außergöttliche, creatürliche und halbweg auf göttliche stützen; er muß sich, um göttlicher Glaube zu sein, ganz und gar auf göttliche Motive oder Gewißheitsgründe stützen, nämlich auf die göttliche Autorität und die göttliche Offenbarung, welche zusammen das Eine Motiv, den Einen Gewißheitsgrund desselben bilden; doch kann er sich auf dieselbe nicht stützen, wie sie rein an sich sind in Gott selber, sondern so, wie sie uns in vernunftgemäßer Weise vorgelegt sind. Der übernatürliche, göttliche Offenbarungsglaube ist also vom natürlichen, menschlich-erworbenen dem wirkenden Principe nach unterschieden und der Art und Weise nach, das Object zu erfassen, aber nicht schlechthin dem Motive nach, indem bei jenem wie bei diesem die vernünftigen Glaubwürdigkeitsmotive in das Glaubensmotiv selber eintreten; dieselben sind

[1]) Ibid. n. 114 ff., insbesonders n. 134.

beiderseits keine bloßen Voraussetzungen, sondern auch innere Theilgründe des Glaubens.[1]) Für diese Grundanschauung sprechen nach Lugo zuvörderst schon die hl. Schriften; sie verlangen von uns nichts Anderes, als daß wir wegen des Zeugnisses Gottes glauben, wie wir wegen des Zeugnisses eines Menschen zu glauben pflegen, nur daß wir, der höhern Autorität des Redenden entsprechend, auch unsere Beistimmung mit größerer Festigkeit zu zollen haben. In diesem Sinne sage der Apostel Johannes (I, 5, 9): wenn wir das Zeugniß der Menschen annehmen, ist größer das Zeugniß Gottes, in diesem Sinne ziehe Christus selber (Joh. 8, 17—18) aus dem Glauben, der nach Mosaischem Gesetze dem Zeugnisse zweier Menschen zu schenken sei, einen Beweis hiefür, daß dem Zeugnisse, welches er von sich selber gebe und welches der Vater von ihm gebe, Glauben zu schenken sei. Für jene Grundanschauung sprechen auch die Väter in ihren Aeußerungen: so z. B. Augustinus, welcher in der Schrift de utilitate credendi die Pflicht des göttlichen Glaubens daraus zu beweisen suche, daß wir in nicht religiösen Dingen ja auch den Eltern, Freunden, Lehrern und Dienern glauben. Für jene Grundanschauung sprechen endlich und vorzüglich auch die oben erwähnten rationell-theologischen Gründe, deren Anerkennung allein uns sicher stellen könne vor endlosem Progreß oder falschem Cirkel oder einem

---

[1]) Der Gang seiner einschlägigen Untersuchungen ist dieser. Nachdem er die Ansichten zurückgewiesen hat, daß die Gnade das Motiv des göttlichen Glaubens sei (disp. I sectio II) oder der gnadenbewegte Wille (sectio III—IV) oder daß menschliche creatürliche Gründe und Zeugenschaften allein oder auch nur zur Hälfte denselben stützen (sectio V n. 51—74), entwickelt er seine eigene Ansicht, dahin gehend, daß sie den göttlichen Glauben insofern stützen, als sie nicht bloß eine menschlich-creatürliche, sondern auch eine göttliche Seite haben und dieser gemäß betrachtet werden, daß sie nicht bloß menschlich-natürliche Gründe und Zeugenschaften sind, sondern zugleich Zeichen und Bürgschaften des Göttlichen, indem die göttliche Autorität und Offenbarung durch dieselben den einzelnen Subjecten vorgelegt, vermittelt wird (sectio VI n. 74—111 bezüglich der veracitas Dei, sectio VII n. 114—180 bezüglich der revelatio Dei).

erfahrungswidrigen Mysticismus, der auf höhere Erleuchtungen als Beweggründe des Glaubens sich stützen will.[1])

Aus dieser Grundanschauung ergibt sich ein förmlicher Parallelismus des übernatürlichen Glaubens mit dem natürlichen nach verschiedenen Beziehungen hin. Der natürliche ist entweder ein Glaube auf die Autorität (Weisheit und Wahrhaftigkeit) und das Zeugniß eines Menschen hin oder auf die Autorität und das Zeugniß Gottes hin. Der erstere ist zwar mangelhaft, weil dem Menschen nur eine mangelhafte, fehlbare Autorität zukommt, aber nichtsdestoweniger kann er dem Zeugnisse eines Menschen, z. B. des Petrus, nicht bloß auf anderweitige Gründe hin beipflichten — etwa auf Gründe der eigenen Erfahrung hin —, sondern um des Zeugnisses und der Autorität desselben willen unmittelbar als solcher (immediate et propter se), doch nicht mit Ausschluß, sondern mit Einschluß all der Gründe, welche auf dunkle oder evidente Art die Schrift oder Stimme und die Glaubwürdigkeit eines solchen Zeugen kenntlich machen. Umsomehr kann der natürliche Glaube dem Zeugnisse Gottes um des Zeugnisses und der Autorität Gottes willen unmittelbar als solcher (immediate et propter se) beipflichten, doch nicht mit Ausschluß, sondern Einschluß all der Gründe, welche dieselbe kenntlich machen. Insoweit ist der übernatürliche Glaube an die positive Offenbarung Gottes von diesem natürlichen Glauben an dieselbe nicht unterschieden. Es ist also eine ungerechtfertigte Voraussetzung, daß ausschließlich nur der übernatürliche und niemals der natürliche Glaube auf die Aussage und Autorität des Zeugen als solche sich stütze und die Glaubwürdigkeitsgründe der Vernunft zu inneren Theilmotiven habe.[2])

Wie der natürliche Glaube ferner — um auf eine zweite Parallelerscheinung zu kommen — das Zeugniß eines Menschen

[1]) De fide disp. I n. 117. 130—131. 147.

[2]) Ibid. disp. I n. 117—118, wo Lugo den Satz durchzuführen sucht: „Fidem humanam in omnibus, quoad fieri possit, imitari debet fides divina ablatis imperfectionibus“ (n. 117).

oder Gottes nur ergreift und erkennt durch vermittelnde Zeichen, die es als eine von ihm ausgegangene Wirkung erscheinen lassen, so erkennt auch der übernatürliche Glaube die in den Propheten und in Christus hervorgetretene Offenbarung Gottes (revelatio praeterita, immediata) durch vermittelnde Stimmen, Zeichen u. s. w. Dieses ist selbst der Fall bei den ersten Zeugen einer solchen Offenbarung, sofern selbst diese den göttlichen Ursprung derselben nicht evident erkennen, und ist um so mehr der Fall bei den spätern Empfängern, welche dieselbe auf dem Wege der historischen Ueberlieferung empfangen haben, also nur auf eine geschichtlich vermittelte Offenbarung Gottes (revelatio mediata Dei) hin besitzen. Für diese letztern wird die Offenbarung geschichtlich vermittelt durch die Kirche, die kraft ihrer Wunder, Martyrer und Lehrer und ihrer Uebereinstimmung mit sich selber durch alle Jahrhunderte herab und ihrer Uebereinstimmung mit der Vernunft sich als eine göttlich geleitete ausweist und als Mund, Organ, Bote Gottes beweist, wird insbesondere vermittelt durch die Diener der Kirche (Pfarrer, Prediger u. s. w.), die in deren Namen zu uns reden, oder endlich durch Eltern, durch Bücher u. s. w., die in einem weitern Sinne Mund Gottes, Organe, Bote Gottes für uns sind, sofern sie uns Rede und Kenntniß von der Offenbarung bringen. Von diesen dreierlei vermittelnden Organen hat allerdings nur die Kirche eine göttliche Autorität, die andern, wie z. B. Pfarrer und Prediger als Diener derselben, die Eltern u. s. w., haben als solche nur menschliche Autorität. Doch auch diese letztern machen die Autorität und Offenbarung Gottes vorstellig und erkennbar, so daß ein übernatürlicher Offenbarungsglaube sich entwickeln kann.[1])

Obwohl aber beim natürlichen und übernatürlichen Glauben — womit wir auf eine dritte Parallelerscheinung beider kommen — die vermittelnden Zeichen, Organe der Sache nach oder an sich später sind, als dasjenige, was sie erkennbar machen, so sind sie für uns doch früher, also für uns das Unmittelbare, um

[1]) Ibid. n. 122—125. 152—155. 163—4.

uns dasjenige zu vermitteln, was an sich das Unmittelbare ist; dieser subjective Standpunkt ist sonach die Kehrseite des objectiven. Der natürliche Glaube nimmt irgend einen Inhalt, z. B. den Tod des Petrus, auf das Zeugniß des Johannes an, dieses aber unmittelbar wegen seiner (immediate propter se). Dieses Zeugniß, das seinen Beweggrund ausmacht, wird gebildet durch die Stimme oder Schriftzüge und die Thätigkeit des genannten Zeugen, ist also ein Ganzes (complexum) von Theilen. Auf diese Theile geht der natürliche Glaube aber nicht in gleicher Weise; nur auf die Stimme oder Schriftzüge geht er unmittelbar, auf die Thätigkeit als deren Ursache nur mittelbar (mediante sono vel charactere); also sind nur Stimme oder Schriftzüge geradezu (in recto) Beweggrund des menschlichen Glaubens oder subjectiv-letzter Beweggrund desselben, die Thätigkeit, aus welcher sie hervorgegangen, ist es nur nebenbei (in obliquo). Ebenso hat der übernatürliche Glaube das Zeugniß Gottes als Ganzes von Theilen unmittelbar wegen seiner (immediate propter se) zum Beweggrund, *weil er dasselbe nicht durch Etwas beweist, was außerhalb desselben liegt* (non probando illem testificationem ex obliquo, quod sit extra illam). Wie der natürliche Glaube hat auch er nicht in *gleicher* Weise die einzelnen Theile jenes Ganzen zum Beweggrunde. Der übernatürliche Glaube derjenigen, welche die in den Propheten und Christus hervorgetretene Gottesoffenbarung (revelatio immediate praeterita) nicht auf geschichtliche Ueberlieferung hin, sondern auf deren ursprüngliche Verkündigung hin glauben, hat unmittelbar (in recto) irgendwelche materielle, von Gott gebildete Stimmen zu seinem Beweggrunde, und erst mittelbar (in obliquo) die Thätigkeit Gottes selber als erzeugende Ursache derselben. Der übernatürliche Glaube derjenigen, die auf geschichtliche Ueberlieferung hin glauben (propter relevationem mediatam) hat unmittelbar (in recto) deren gegenwärtige Verkündigung (propositio praesens) zum Beweggrunde, und erst mittelbar (in obliquo) die ursprüngliche Offenbarungsthätigkeit Gottes als deren Ursache, so daß die geschichtlich überlieferte Offenbarung (revelatio

mediata vera) nur jenem ersten Theil, nicht diesem zweiten Theile nach subjectiv-letzter Beweggrund unseres göttlichen Glaubens ist.[1])

Beim natürlichen wie beim übernatürlichen Glauben — um eine vierte Parallelerscheinung beider hervorzuheben — kann das Zeugniß im Ganzen seiner Theile unmittelbar gewiß sein durch sich selber aus dessen *eigenen* Begriffen und nicht aus den Begriffen eines Andern, von den Einzelntheilen kann aber nur der eine unmittelbar gewiß sein aus seinen *eigenen* Begriffen, nämlich nur Stimme, Wort und Zeichen, der andere Theil zwar ebenfalls unmittelbar gewiß, doch nur *aus den Begriffen des ersten*, indem die Thätigkeit des Zeugnißgebenden *als solche* uns nicht erscheint. Beim natürlichen wie beim übernatürlichen Glauben kann die Zustimmung zum formalen Object oder Beweggrunde im Ganzen und zu dessen Theilen im Einzelnen also ein unmittelbares Urtheil sein (assensus immediatus) *ohne Schluß*, nur in verschiedener Weise. Dort wie hier wird so geurtheilt: das so oder anders vorgelegte Zeugniß (Subject) ist eine Kundgebung dieses oder jenes Menschen oder eine Kundgebung Gottes (Prädicat). So wird z. B. die unter bestimmten Zeichen, insbesondere Wunderzeichen, ursprünglich vorgelegte oder die unter einer Fülle von Wundern, heil. Märtyrern und Lehrern, und einer so großen Uebereinstimmung der Lehre u. s. w. historisch überlieferte und vorgelegte Offenbarung als Subject *verglichen* mit der Idee Gottes, des Allweisen und Allwahrhaften, und dessen Thätigkeit als Prädicat, und auf die Vergleichung dieses Subjects und Prädicates hin dann kraft menschlichen oder göttlichen Glaubens das unmittelbare Urtheil gefällt: eine derartig vorgelegte Offenbarung ist *wirklich* eine glaubwürdige Offenbarung Gottes.[2]) Der göttliche Glaube an die christlichen Wahrheiten hat in Folge dessen die Offenbarung Gottes *als solche* (testimonium Dei ut est adaequate et reduplicative tale)

[1]) Ibid. n. 150—54.

[2]) Ibid. n. 157—160 in Vergleich mit n. 151—2

zu seinem nächsten Beweggrunde, zu seinem letzten aber Stimmen, Worte, Zeichen Gottes, die als solche aus ihren eigenen und nicht aus fremden Begriffen unmittelbar gewiß sind und die göttliche Offenbarung (id quod est testimonium Dei specificative) als Bestandtheile (aliquid illius) mit constituiren helfen.[1])

Sonach wäre nun die Grundanschauung Lugos, daß der übernatürliche Offenbarungsglaube seinem Beweggrunde nach sich so wenig wie der natürliche von den Vernunftgründen ablösen dürfe, in ihrer Motivirung und in ihren Consequenzen zur Darlegung gebracht. Dieser ersten Grundanschauung reiht sich eine zweite an, dahin gehend, daß der übernatürliche und natürliche Offenbarungsglaube trotzdem wesentlich und specifisch unterschieden seien; denn die Lehre einiger Theologen, daß sie nur der Art und Weise nach (quoad modum) und nicht wesentlich und specifisch (secundum substantiam, specie essentiali) verschieden seien, widerspricht der Lehre der hl. Schrift, der Väter und der gegen den Pelagianismus und Semipelagianismus gehaltenen Concilien und auch des Tridentinischen Concils. Dieselben sind wesentlich und specifisch unterschieden, weil unterschieden dem subjectiven Principe nach, der Kraft nach und der Art und Weise nach, das Object zu erstreben (secundum modum tendendi in objectum). Der übernatürliche Offenbarungsglaube stammt aus einer wesentlich höhern Kraft und erkennt sein Object auf absolut unfehlbare und auf gewissere, zweifel-

---

[1]) „Dices, ergo saltem non resolvitur fides in testimonium Dei reduplicative ut testimonium Dei est sed solum specificative in id quod est testimonium Dei, quia propositio praesens parochi cum his motivis prout codistincta a revelatione praeterita non est reduplicative et adaequate testimonium Dei. Respondeo, non resolvi ultimo fidem in testimonium Dei prout reduplicative est adaequate tale, resolvi tamen proximo in illud ut est adaequatae et reduplicative tale, ultimo vero in testimonium Dei specificative et reduplicative in aliquid illius quod sufficit abunde, ut in toto rigore dicatur resolvi in testimonium Dei propter ipsum et sistere in ipso . . ." ibid. n. 155.

losere Weise als der natürliche Offenbarungsglaube. Der erstere entspringt nicht wie letzterer aus des Menschen eigener Kraft unter dem allgemeinen Beistande Gottes, sondern aus besonderer Gnadenkraft Gottes, die nicht zur Erzeugung des Irrthums mitwirken kann; der erstere ist also schlechthin unverträglich mit dem Irrthum oder absolut unfehlbar, während der letztere nicht, indem er selbst im besten Falle auf Gründe sich stützt, die nur moralisch zwingende Kraft haben und den Irrthum nicht schlechthin ausschließen oder gar nur auf unzureichende und falsche Gründe hin. Allerdings könnte etwa in dem Falle, als Gott die Gnade zu einem Acte des übernatürlichen Offenbarungsglaubens vorenthalten würde, ein natürlicher Offenbarungsglaube entstehen, welcher mit einer über Alles gehenden Gewißheit oder Zweifellosigkeit der Beistimmung (per assensum super omnia) der göttlichen Offenbarung beipflichten würde, es könnte sogar ein Häretiker kraft natürlichen Glaubens irgend einem falschen Objecte mit einer über Alles gehenden Festigkeit der Beistimmung (per assensum super omnia) auf's hartnäckigste anhangen, wie ja auch der Sünder mit einer über Alles gehenden Liebe irgend einer Creatur, doch der Gläubige selber stimmt der Offenbarung Gottes auf übernatürliche Weise immer mit einer größern Gewißheit und Zweifellosigkeit bei, als er ihr vermöge der bloß natürlichen Kraft beistimmen würde, also in einem solchen Sinne mit einer über Alles gehenden Festigkeit der Beistimmung.[1])

Aus diesem Allen geht als Gesammtresultat hervor, daß der natürliche Offenbarungsglaube die Autorität des sich offenbarenden Gottes zwar nicht zum Beweggrunde haben müsse, wohl aber könne, also seinem Beweggrunde nach zwar nicht ein göttlicher Glaube sein müsse, wohl aber könne, dagegen seinem wirkenden Grunde nach und der Art und Weise nach, das Object zu erfassen, nicht ein göttlicher Glaube sei, daß in diesem Sinn nur der über-

[1]) Ibid. disp. VI n. 15. 40. 45. 55. disp. IX. n. 28—29. 39.

natürliche Offenbarungsglaube ein göttlicher sei und deßhalb auch κ. ἐξ. göttlicher Glaube heiße.

3. Wenn der natürliche und übernatürliche Offenbarungsglaube nun trotz ihres wesentlichen und specifischen Unterschiedes Ein und denselben Beweggrund haben können, werden sie in Wirklichkeit auch immer Ein und denselben haben? Nein! antwortet Lugo und nähert sich in dieser Beziehung Suarez wieder an. So sehr er ihm in der Möglichkeitsfrage gegenübergetreten war, so sehr tritt er ihm in der Wirklichkeitsfrage näher gegenüber andern Theologen (Salas, Coninck, Granado, Molina u. s. w.), welche einen Unterschied der natürlichen und übernatürlichen Acte überhaupt und Glaubensacte insbesondere entweder gar nicht anerkennen oder nicht hervorheben. Der Wirklichkeit nach — lehrt Lugo — hat der natürliche Offenbarungsglaube nur zuweilen Ein und dasselbe Motiv wie der übernatürliche, nämlich nur überall da, wo ein Irrthum stattfindet, z. B. der Irrthum, daß Gott auf glaubwürdige Weise dieses oder jenes geoffenbart habe, wo Gott nicht mit seiner übernatürlichen Gnade zur Erzeugung des betreffenden Glaubensactes mitwirken kann, wo in Folge dessen nur ein natürlicher Glaubensact hervorgerufen werden kann. In allen übrigen Fällen verweigert Gott nicht die Gnade, so daß auf das entsprechende Glaubwürdigkeitsurtheil hin ein übernatürlicher Offenbarungsglaube entsteht, ohne einen ihn vorausgehenden oder zur Seite gehenden übernatürlichen.[1])

4. Der vorgetragenen Lehre des großen Jesuiten pflichteten manche Ordensgenossen bei, wie z. B. J. M. de Ripalda, was noch besonders ausgeführt werden soll, Platel,[2]) Anton Perez,[3]) Christophorus Haunold[4]) zu Ingolstadt und in Verbindung mit dem Illuminismus, wie oben constatirt worden,

[1]) Ibid. disp. IX n. 1—14. 18—24.

[2]) Synopsis totius cursus theologici p. III n. 214—17.

[3]) De virt. theol. tr. IV disp. 2.

[4]) Theol. spec. lib. III tract. 1 c. 1

Sforza Pallavicini, der berühmte Geschichtsschreiber des Concils von Trient, ein Schüler des Joh. de Lugo, Sylvester Maurus, Jac. Ilsung, ein Schüler Haunolds, Christ. Raßler, beziehungsweise auch Scotisten, der Spur ihres Meisters Duns Scotus folgend, wie z. B. Mastrius.

Eine große Zahl von Theologen fand die Theorie Lugos aber nicht genügend, um dem Wesen des Glaubens, wie er zur Rechtfertigung und Beseligung erforderlich ist, voll gerecht zu werden. Sie fanden entweder die Uebernatürlichkeit desselben nicht hinreichend gewahrt oder wenigstens nicht die Göttlichkeit desselben. Die Uebernatürlichkeit desselben nicht, weil der Heilsglaube den natürlichen Offenbarungsglauben nicht bloß durch einen höhern Wirkungsgrund (causa efficiens) und durch die Art und Weise, wie er das Object erfaßt (modus tendendi in objectum) überragen müsse, sondern durch einen besondern, specifischen Beweggrund (motivum formale); die Göttlichkeit desselben nicht, weil der Heilsglaube einen rein göttlichen Beweggrund zur Basis haben müsse mit Ausschluß aller vernünftigen Glaubwürdigkeitsgründe (motiva credibilitatis), mit Ausschluß aller menschlichen Gewährschaften, der unfehlbaren und um so mehr der fehlbaren, um fides divina zu sein im Unterschiede von der fides humana.

### J. Martinez de Ripalda.

1. Bis auf eine gewisse Grenze hin tritt er der Theorie Lugos bei. Der göttlichen Autorität stimmen wir unmittelbar zu um ihretwillen (propter se et non mediate propter aliud), weil ohnedem ein falscher Cirkel unausweichlich wäre.[1]) Der göttlichen Offenbarung stimmen wir als einer thatsächlichen nur zu, sowie sie uns vorgelegt wird durch Wunder, beglaubigende Zeugnisse u. s. w.[2]) Nur zwei wenig wesentliche Einwendungen erhebt er insofern gegen Lugos Lehre.[3]) Auf wesentliche Weise

[1]) De fide, spe et charitate disp. III n. 5.

[2]) De ente supernaturali disp. XLV, de fide disp. III n. 45–80.

[3]) Ibid. n. 45 sq.

weicht er von dieser jedoch ab in einem andern Punkte. Nach ihm kann nämlich nicht bloß die glaubwürdig vorgestellte übernatürliche Offenbarung formales Motiv des heilsbringenden Glaubens werden, sondern auch die natürliche Offenbarung, sofern sie jene nicht ausschließt, sondern als Möglichkeit offen läßt, so daß die fides explicita Dei remuneratoris nicht bloß eine fides stricta, sondern auch lata supernaturalis sein kann, wie z. B. bei Heiden, denen das Evangelium nicht verkündet worden ist. Allerdings räumt Ripalda ein, daß der gegenüberstehenden strengern Ansicht aus practischen Gewißheitsgründen zu folgen sei, weil in Sachen des Glaubens der mehr sichern Ansicht beizupflichten ist, wenn sie auch als die weniger probable erscheinen sollte; er will die von ihm aufgestellte Theorie nicht apodictischer, sondern nur problematischer Weise (non judicio decretorio, non assentiendo sed dubitando) vertheidigen, er will ihr keine volle Zustimmung (plenum suffragium) geben, doch als die probablere sucht er sie auf die mannigfaltigsten Gründe hin zu rechtfertigen und der entgegengesetzten sententia communis theologorum gegenüber geltend zu machen.[1])

Seine Grundanschauung ist insofern folgende. Ein natürlicher Glaube reicht für Niemanden zum Heile hin. Ein übernatürlicher, ja ein wesentlich übernatürlicher, das natürliche Erkenntnißvermögen schlechthin übersteigender Glaube ist hiezu erforderlich. Dieser Glaube muß aber objectiverseits (ex parte objecti) nicht ein Glaube sein an Gott als Urheber der übernatürlichen, positiven Offenbarung (fides stricta), kann auch sein ein Glaube an Gott als wirklichen Urheber der natürlichen, allgemein menschlichen Offenbarung und diese zum Motive nehmen, wenn nur eine darüber hinausgehende, höhere Offenbarung nicht geleugnet wird (fides late dicta). Und welches sind die Hauptgründe, die er für diese Aufstellung in Anspruch nimmt? Schrift-

[1]) De ente supernaturali disp. XX n. 123 disp. LXIII n. 19, de fide disp. XVII n. 201—218.

stellen wie Römerbrief 1, 19 und 2, 14 beweisen, daß eine Erkenntniß Gottes aus den Werken der Schöpfung und eine Erfüllung der natürlichen Sittengebote zur Rechtfertigung hinreiche; nach A. G. 10, 2 sei der heidnische Hauptmann Cornelius schon fromm und gottesfürchtig gewesen und habe schon gute Werke verrichtet, bevor er durch Petrus zu einem eigentlichen Glauben (fides stricta) gelangte. Zahlreiche Aussprüche der Väter und scholastischen Theologen sprechen ferner für das Nämliche und Gleiche. Eine im Sinne dieser Aufstellung gehaltene Lehre entspreche auch vollends den gegen den Pelagianismus und Semipelagianismus getroffenen Lehrentscheidungen, indem sie die Nothwendigkeit der Gnade zu allem und jedem Glauben, welcher rechtfertigend wirken soll, und zum Anfange desselben strengstens festhält und betont. Sie vermöge auch für diejenigen Heiden, zu welchen die Kunde des Evangeliums niemals gedrungen, eine leichtere Heilserlangung erklärlich zu machen. Es gebe factischer Weise auch übernatürliche Acte der Liebe Gottes, entzündet durch die aus der Schöpfung uns entgegenleuchtende Güte Gottes, von der positiven Offenbarung abgesehen, und ebenso gebe es factischer Weise übernatürliche Tugendacte, welche die natürliche Güte eines Objectes zu ihrem Beweggrunde hätten, von der positiven Offenbarung abgesehen, und dieses um so mehr, als bezüglich der Güte vieler übernatürlichen Tugenden im Einzelnen Nichts geoffenbart sei.[1])

2. Die vorgetragene Theorie Ripaldas fand von Seiten der Theologen nur Gegner und mit guten Gründen. Der göttliche Glaube — das war die von ihnen vertretene Anschauung — kann Anfang und Wurzel der Rechtfertigung nur werden, wenn er die Autorität des übernatürlich sich offenbarenden Gottes zu seinem Motive hat, also »fides stricta« ist; um dieses zu sein, muß er nach der bestehenden Heilsordnung unbedingt und

[1]) De ente supernaturali disp. XX n. 108—123, XLV n. 5—20, LXIII n. 1—30, de fide disp. IX n. 22. 36 - 46, disp. XVII und XXXV.

ausnahmslos (de necessitate medii) ein entwickelter Glaube wenigstens an die Grundwahrheiten unsers Heiles sein. Für die Nothwendigkeit eines solchen Glaubens behufs der zu erlangenden Rechtfertigung wurden hauptsächlich folgende höchst belangreiche, ja entscheidende Gründe zur Geltung gebracht. Wenn Paulus im Römer- und Gallaterbriefe durchführe, daß wir nicht durch Gesetzeswerke, sondern durch den Glauben gerechtfertiget werden, verstehe er einen übernatürlichen, stricten Offenbarungsglauben, ebenso Hebr. 11, 6, indem vorher (V. 4—5) gesagt werde, durch den Glauben habe Abel und Henoch Gott wohlgefallen. Die einschlägigen Erklärungen der Väter, sowie anderweitige Aussprüche derselben, im Ganzen genommen, lassen hierüber ebensowenig einen Zweifel aufkommen. Auch die kirchlichen Concilien, z. B. das zweite von Orange 529 im Schlußkapitel, das von Trient sess. VI. c. 6., geben klar zu erkennen, daß sie unter dem zur Rechtfertigung führenden Heilsglauben einen stricten Offenbarungsglauben verstehen.

Auf die von Ripalda vorgebrachten Gründe antworteten sie meist folgendermaßen. Römerbrief 1, 19 und 2, 14 lehren als solche und nach den Erklärungen der Väter nicht, daß die Erkenntniß Gottes aus den Werken der Schöpfung und die Erfüllung des in's Herz geschriebenen Sittengesetzes ohne stricten Glauben zur Rechtfertigung hinreichen. Der heidnische Hauptmann Cornelius sei durch den Apostel Petrus, wie aus der Darstellung der Apostelgeschichte erhelle, nicht erst zum Glauben an den Einen Gott gekommen, sondern nur zur nähern Erkenntniß Jesu Christi und dessen Heilswerkes. Zudem könne die Theorie Ripaldas die Heilserlangung der Heiden nicht leichter erklären als die gegentheilige Lehre; sie fordere hiefür den Glauben und zwar einen wesentlich übernatürlichen Glauben an den Einen Gott als Urheber der geschöpflichen Offenbarung; war den Heiden und insbesondere den nichtgebildeten ein solcher Glaube erschwinglich, dann war auf Grund der aus der Uroffenbarung herdatirenden Ueberlieferung oder wie immer ein wesentlich übernatürlicher Glaube

an den Einen Gott als Urheber einer positiven Offenbarung ebenfalls erschwinglich. Endlich können die natürlichen und übernatürlichen Tugenden, z. B. der Mäßigkeit, auf Ein und dasselbe Object gehen, aber die letzteren entquellen einem Glauben, welcher die übernatürliche Offenbarung Gottes zum Motive hat und nicht die natürliche Güte des Objects oder wenigstens nicht diese rein als solche.[1])

### Huet, Coninck, Salmaticenser, Arriaga, Viva.

1. Wir kommen endlich auf solche Theologen, die den göttlichen Glauben an die erste sich offenbarende Wahrheit in letzter Linie als einen Act der gnadenerleuchteten Vernunft auffaßten, vollzogen ohne allen und jeden entsprechenden Beweggrund. Sie hielten dafür, daß alle übrigen Theologen an einer genügenden Lösung des Glaubensproblemes gescheitert seien, weil sie von dem πρῶτον ψεῦδος ausgingen, der göttliche Glaube könne nur in Hinsicht und in Rücksicht auf einen entsprechenden Beweggrund vollzogen werden, und kamen so dazu, den gordischen Knoten gewaltsam zu lösen. Trotz dieses ihres Convergenzpunktes gehen sie im Uebrigen mehr oder minder weit auseinander.

P. Huet erklärt die erste sich offenbarende Wahrheit als formales Object oder Beweggrund (ratio propter quam) des göttlichen Glaubens.[2]) Auf welchen Grund hin soll aber der göttliche Glaube das Urtheil vollziehen: es gibt eine erste Wahrheit, welche nicht lügen und betrügen kann? und auf welchen Grund hin das weitere Urtheil: diese Wahrheit hat sich geoffenbart, hat sich durch Moses, die Propheten, Apostel geoffenbart? was ist letzter Beweggrund desselben (ultima ratio assensus fidei divinae)? Die menschliche Vernunft hat nach Huet nicht einmal ausreichende Gründe, welche in einer über das Maß

[1]) Vergl. z. B. Lugo, de fide disp. XII n. 1—81 u. A.

[2]) De concordia rationis et fidei (quaest. Alnetanae lib. I) c. II n. 2.

der Wahrscheinlichkeit hinausreichenden Weise die Recht- und Pflichtmäßigkeit des Glaubensactes erkennen lassen und hat sie auch nicht als gnadenerleuchtete, dem frommen Glaubenswillen vorleuchtende Vernunft und kann umvielweniger ausreichende, letzte Gründe für die Vollziehung des Glaubensactes selber haben.

2. Anders Aegidius Coninck, der Schüler von Leonhard Leß in Löwen und dessen Nachfolger im Lehramte. Er nahm zwar motiva credibilitatis an, welche in hinreichender Weise die Recht- und Pflichtmäßigkeit des Glaubens vorstellen, ohne jedoch in letzter Instanz ein motivum fidei divinae als nothwendig zu erachten; der gnadenbewegte fromme Wille kann den Befehl ertheilen, grundlos zu glauben. Die Wahrhaftigkeit und Offenbarung Gottes sind nach ihm Motiv des Fürwahrhaltens der christlichen Lehren.[1]) Welches ist aber wieder Motiv des Fürwahrhaltens der göttlichen Wahrhaftigkeit und der Offenbarungsthatsache? Es bedarf eines solchen nicht; denn wenn durch das Glaubwürdigkeitsurtheil die Berechtigung und die Verpflichtung, die Wahrhaftigkeit und die Offenbarung Gottes anzunehmen, ausgesprochen ist, kann der fromme Wille dem Intellecte den Glauben befehlen und dieser kann ihn vollziehen ohne besonderes Motiv und ohne Rücksicht auf die Evidenz des Glaubwürdigkeitsurtheiles.[2])

Auf das Nämliche kamen Martin de Esparza und die Salmaticenser hinaus. Nach Ersterem bildet die erste Wahrheit, soferne sie sich activ offenbart, den Beweggrund des göttlichen Glaubens, vermag ihre Gewißheit indessen aus ihren eigenen Begriffen (ex terminis) uns nicht einleuchtend zu machen, setzt sie vielmehr aus dem evidenten Glaubwürdigkeitsurtheile voraus;

---

[1]) De moralitate actuum supernaturalium 1623 disp. IX dub. 3—4.

[2]) Ibid. dub. 5 n. 72—75 und dub. 7 n. 96. Es mögen hier nur folgende Worte ausgehoben sein: „Voluntas posito sufficiente fundamento potest intellectum determinare ut objectum aliquod firmiter apprehendat eique assentiat ea firmitate et ratione qua ei per se assentiri non posset“ (dub. 5 n. 73).

welches dem frommen Glaubenswillen vorleuchtet.[1]) Die Salmaticenser waren sich der Schwierigkeiten, welche die Frage über den letzten Beweggrund des Glaubens einer befriedigenden Lösung entgegensetzt, so klar und so vollkommen bewußt wie wenige Theologen. Sie äußerten sich hierüber folgendermaßen: „Habemus prae manibus quaestionem si quae alia in universa theologia scitu discussioneque dignissimam; continet enim difficultatem, quam qui perfecte diluerit, theologorum profectui internaeque credentium paci satis consultum ibit. Sed hoc opus, hic labor; rem namque adeo implicatam aggredimur ut vel gravissimi theologi aegre ab illius labyrinthis expediantur.“[2]) Und welche Lösung haben sie selber gegeben? Folgende: Motiv des göttlichen Glaubens ist die Wahrhaftigkeit und die active Offenbarung Gottes. Im Unterschiede vom Wissen ist derselbe jedoch wesentlich dunkel, sonach ist dessen letztes Motiv die active Offenbarung Gottes, die von sich selber und der Wahrhaftigkeit Gottes Zeugniß gibt. Der göttliche Glaube ist sofort eigentlicher Glaube oder Zeugnißglaube wie nach Suarez, nur daß er sich in letzter Instanz hier bloß auf die active Offenbarung Gottes und nicht zugleich auf die passive stützt.[3]) Warum glaubt man aber, daß Gott diesen oder jenen Artikel geoffenbart hat, obwohl dieses aus den betreffenden Begriffen nicht klar ist und nicht unmittelbar gewiß für uns ist? Wenn man so fragt, so fragt man nicht nach einem weiteren Motiv des göttlichen Glaubens (objectum formale quo, ratio formalis sub qua fidei divinae), sondern nur nach einem demselben vorangehenden, in geschiedenem Acte sich vollziehenden evidenten Wissen. Dieses Wissen ist ein auf Vernunftgründen

[1]) De virt. theol. q. 20 art. 6, wo er u. A. sagt: „Actus fidei . . non respicit formaliter rationem clare convincentem sed praesuppositive, quatenus essentialiter praesupponit judicium evidens de prudenti credibilitate“. Ebenso art. 7.

[2]) Salmaticenses de fide disp. I n. 153.

[3]) Ibid. n. 156—163.

sich erbauendes Glaubwürdigkeitsurtheil und zwar ein natürliches, welches sich in einem übernatürlichen abschließt. In Folge dessen wird eine objective Auflösung des göttlichen Glaubens in dessen Beweggründe (resolutio objectiva fidei ex parte causae formalis) und eine subjective Auflösung desselben in dessen Wirkungsgründe (resolutio subjectiva ex parte causae efficientis) unterschieden. Die erstere bleibt bei der activen Offenbarung Gottes stehen, ohne darüber hinaus weitere und letzte Beweggründe des göttlichen Glaubens anzugeben oder angeben zu können; diesen Mangel sucht die letztere zu ersetzen, indem sie hinweist auf eine dem göttlichen Glauben vorausgehende und ihn gestattende, ja fordernde Wissensevidenz und deren mannigfaltige Gründe. Von diesem Standpunkte aus wird gegen Lugo polemisirt, weil er die resolutio fidei subjectiva mit all' deren Gründen in die resolutio fidei objectiva, also den apologetischen Wissensproceß in den dogmatischen Glaubensproceß hineingezogen habe. [1]) Die gegebene Lösung wäre also folgende: Nach einem letzten Glaubensmotive zu fragen, ist Mißverständniß und Mißverstand, es gibt nur letzte Glaubwürdigkeitsmotive; liegen diese vor, so kann man — grundlos glauben. Wie kann man aber im göttlichen Glauben der sich offenbarenden ersten Wahrheit beistimmen um der vernünftigen Glaubwürdigkeitsgründe willen und doch ohne Rücksicht auf solche und mit Abstraction von solchen ohne jedweden eigenen Grund? Diese Schwierigkeit war immerhin noch zurückgeblieben und wie sollte sie überwunden werden?

Andere Theologen, welche den göttlichen Glauben nicht auf die vernünftigen Glaubwürdigkeitsgründe irgendwie stützen wollten und ein eigenes Motiv für denselben in letzter Instanz nicht ausfindig zu machen wußten, suchten über diese Schwierigkeit hinauszukommen durch die Aufstellung: Man könne vernünftiger Weise irgendein Object z. B. die Existenz Gottes um seinetwillen

---

[1]) Ibid. n. 158. 172 201.

bejahen, die Gründe aber, durch welche man sich zu diesem Objecte erhoben, bloß als eine Vorbedingung gelten lassen oder dieselben völlig vergessen haben oder von ihnen als Gründen absehen, in Folge hievon könne man auch kraft des göttlichen Glaubens die Offenbarung Gottes als der ersten Wahrheit um ihretwillen bejahen, ohne auf die ihr vorausgehenden Gründe sich irgendwie zu stützen, ja nur auf solche Weise könne ein göttlicher Glaube zu Stande kommen, indem Gott außerdem seinen übernatürlichen Gnadenbeistand verweigern würde. Eine solche Theorie, die wir kurzweg Abstractionstheorie nennen können, finden wir vertreten durch die Jesuiten Roderich de Arriaga [1]) und Dominikus Viva. [2])

## VII. Protestantische Theorien vom Gewißheitsgrunde des göttlichen Glaubens im neunzehnten Jahrhundert.

### Allgemeine Uebersicht.

Der Aufklärungsrationalismus blieb innerhalb der protestantischen Theologie in den ersten 2—3 Jahrzehnten unseres Jahrhunderts noch tonangebend, bis er durch Einfluß eines J. G. Fichte, Schelling und Hegel überwunden und in einen höheren spekulativen Vernunftrationalismus hinübergeführt wurde, welcher allmälig und allmälig auch in der Theologie tonangebende Macht gewann. Mit hochgebietender, verächtlicher Miene trat er auf gegen jenen verstandesmäßigen Aufklärungsrationalismus, wies ihm einen bloß untergeordneten Rang an im Bereiche einer höheren Weltanschauung und suchte auch dem christlichen Supranaturalismus sein Recht angedeihen zu lassen. Ueber die gemeine Natürlichkeit rein verstandesmäßiger Auffassung hinaus machte er eine geist- und gotterfüllte Natürlichkeit geltend, die nicht bloß in ebener Linie fortlaufe, sondern da und dort über die

[1]) Disputationes theologicae 1647 disp. III sectio IV. 47 sq. in sehr eingehender Weise.

[2]) Cursus theologicus de fide q. IV art. 2—3.

Grenzen des Gewöhnlichen sich erhebe; er wollte dem Ursprünglichen, Genialen und in solch' relativem Sinne, d. h. im Sinne höherer Natürlichkeit, auch dem Uebernatürlichen Raum gelassen wissen und besaß so ein Mittel, sich dem Supranaturalismus mehr oder minder, oft bis ins Unmerkliche anzunähern, obwohl er selber nur Naturalismus höheren Styles war. Hiemit ist der eine Grund gegeben, warum der speculative Vernunftrationalismus theologischer Seits in so wechselnden Gestalten hervortrat, bald in die Fährte einer sog. „freien Theologie" einlenkend, bald an die orthodoxe Theologie anstreifend; es gestattete ihm dieses eben die große Elasticität seines Principes. Ein weiterer Grund hiefür liegt darin, daß er bald eine logische, bald eine ethische, theosophische oder gefühlsmäßige Artung und Haltung annahm. Zeuge dessen sind die verschiedenen, im letzten Halbjahrhundert entstandenen protestantisch-dogmatischen Werke, die theils im Geiste des Hegel'schen Logismus geschrieben sind, theils vom Standpunkte des „Gewissens" aus im Geiste eines ethischen Theismus, theils im Geiste eines Schelling'schen Theosophismus oder der gefühlsgläubigen Richtung eines Fries und Schleiermacher. Auf einer weiteren oder engeren, so oder anders beschaffenen Basis schloß der speculative Vernunftrationalismus mit der Theologie, insbesondere mit der Dogmatik, Frieden und diese letztere gefiel sich in dem Gedanken, daß sie genau genommen in der Philosophie aufgehe oder ihrer selbstständigen Gefühlsbasis halber in derselben zwar nicht aufgehe, aber das objective Wissen als Reservat derselben anerkennen müsse.[1])

Diesem so oder anders gearteten theologischen Vernunftratio-

[1]) Wir verstehen unter Rationalismus im Allgemeinen eine Richtung, welche die supranaturale Weltanschauung im theologisch-traditionellen Sinne schädigt oder aufhebt und haben insofern einen milderen, halben (formal-supranaturalistischen) und einen vollen, ganzen, einen gewöhnlichen, verstandesmäßigen und einen höheren, speculativen unterschieden. Andere belegen den gewöhnlichen verstandesmäßigen oder gar nur den deistischen ausschließlich mit diesem Namen und den höheren je nach dessen verschiedenen Gestaltungen mit anderen Namen — nun über Namen wollen wir nicht streiten.

nalismus trat von doppelter Seite her eine Opposition entgegen, von negativer und positiver; von negativer Seite her im Mythicismus der Tübinger Schule, von positiver Seite her in dem mit neuer Macht erwachenden biblisch-gläubigen, ja symbol-gläubigen Supranaturalismus. Von doppelter Seite her erging Seitens der „Ganzen" ein Appell gegen die „Halben". Von doppelter Seite her erscholl der Ruf: weg mit allen falschen Bündnissen und aller Vermittlungstheologie welcher Farbe immer, insbesondere der Vermittlungstheologie Schleiermachers, die in vorzugsweisem Sinne diesen Namen führt! Von der einen Seite her erscholl der Sturmesruf: weg mit aller Philosophie, die sich orthodox geberdet und es doch nicht ist! Weg mit aller Theologie im Philosophenmantel! Von der anderen Seite dagegen erscholl der andere Sturmesruf: weg mit einer im Heerbanne und Heeresdienste der Philosophie stehenden Theologie, die ihrer selbst vergißt, die ihres Berufes und ihrer Würde vergißt!

Da auf dem Standpunkte eines speculativen Vernunftrationalismus, welche Gestaltung ihm immer gegeben werden mochte, von einer übernatürlichen Offenbarung im eigentlichen, theologisch hergebrachten Sinne keine Rede sein konnte, so auch nicht von einer fides humana oder gar einer fides divina derselben. Das Problem vom Beweggrund oder Gewißheitsgrund des göttlichen Offenbarungsglaubens im Unterschiede vom menschlichen, insbesondere das Problem von dessen letztem Beweggrunde oder Gewißheitsgrunde existirte seinem ursprünglichen Sinne nach für alle auf einem solchen Standpunkte stehenden Glaubenslehren gar nicht. Beispielshalber möge dieses an der Glaubenslehre Schleiermachers gezeigt werden! Jenes Problem gewann seine ursprüngliche Bedeutung in der protestantischen Theologie erst wieder durch den neuauflebenden Supranaturalismus und die auf dessen Boden stehenden Systeme. Dieses allein möge eine eingehendere Berücksichtigung finden! Was diesen modern-protestantischen Supranaturalismus in unserm gegenwärtigen Betreffe von der altprotestantischen Orthodoxie unterscheidet und ihm seine specifische Färbung verleiht, dürfte

hauptsächlich Folgendes sein. Die ihm zugehörigen Systeme setzen im Allgemeinen die Kräfte des gefallenen Menschen höher an, als die orthodoxe Theologie des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts, und folglich auch das Maaß des apologetischen Vernunftwissens oder die Leistungsfähigkeit der vormals sogenannten criteria externa et interna credibilitatis, wenn sie auch die fides divina auf dieselben nicht stützen wollen. Sie unterscheiden im Gegensatze zur altprotestantischen Theologie genauer zwischen Offenbarung und Offenbarungsurkunde, zwischen Offenbarungswort und Schriftwort, zwischen Offenbarungsinspiration und Schriftinspiration; mit dem Beweise für die Göttlichkeit der erstern sehen sie den Beweis für die Göttlichkeit der letztern noch nicht erbracht, mit der Göttlichkeit des Schriftinhaltes die Göttlichkeit des Schriftursprunges noch nicht erwiesen. Das Christenthum geht nicht in Schriftchristenthum auf und ist nicht abhängig von den Wechselfällen der historischen Schriftkritik: das ist der Grundton, der hier überall durchklingt. Die Göttlichkeit der Offenbarung wird theils auf dem Wege eines mystischen Erfahrungswissens per testimonium spiritus s. zu beglaubigen versucht nach dem Vorgange der altprotestantischen Dogmatiker, theils auf historischem Wege in der Weise eines Storr u. A. Die Theorien von vormals sind insofern noch Theorien von heute. Inhaltlich wird die Offenbarung nicht mehr so strenge im Sinne der lutherischen und reformirten Bekenntnißschriften aufgefaßt — selbst die in dieser Beziehung weitgehendste „kirchliche Glaubenslehre" Philippi's nicht ausgenommen — oder bloß im Sinne der sog. Consensusunion mit Rücksicht auf jene beiderseitigen Bekenntnißschriften, soweit sie miteinander übereinstimmen, oder endlich in positiv-biblischem Sinne überhaupt. Die göttliche Inspiration der alt- und neutestamentlichen Offenbarungsurkunden wird nicht auf mystischem Wege allein über die bloße Wahrscheinlichkeit hinaus zur Gewißheit zu erheben versucht in der Weise der altprotestantischen Theologie, sondern auf mystischem und historischem Wege zugleich oder auf bloß

historischem, insbesondere mit Geltendmachung der den Aposteln ertheilten Verheißungen des Herrn. Vielfach, ja meistens wird jener Inspiration nur eine Ausdehnung auf den in den biblischen Urkunden enthaltenen Heilsinhalt gegeben und nicht auf deren anderweitigen Inhalt (den historischen, geographischen, naturwissenschaftlichen u. s. w.), um den Glauben von allen wechselnden Resultaten der „biblischen Kritik" unabhängig zu machen, zugleich mit Preisgebung der Verbalinspiration — selbst von Philippi mit Preisgebung der „Wörterinspiration" — und mit all diesem über die Theologen des siebzehnten Jahrhunderts auf die Reformatoren zurückgegriffen, namentlich mit Berufung auf die freiern Ansichten Luthers, oder endlich auch mit gleicher Berufung die Aechtheit und Integrität einzelner biblischen Bücher der „Kritik" preisgegeben, so daß die Bibel in all ihren Theilen nicht einmal mehr ein wesentlich treuer, geschweige denn ein göttlich reiner Spiegel der Offenbarung und Offenbarungsthatsachen Gottes bleibt.

### Schleiermacher und seine Schule.

Nach Schleiermacher ist der religiöse Glaube seinem Wesen nach Gefühl der Abhängigkeit von Gott oder Frömmigkeitsgefühl, insbesondere das Frömmigkeitsgefühl, wie es in der christlichen Gemeinschaft unter dem Gesetze von Sünde und Gnade, von Erlösungsbedürftigkeit und Erlösung sich gestaltet und vorfindet. Dieses Gefühl ist innere mystische Erfahrung unserer Abhängigkeit von Gott, unserer Erlösungsbedürftigkeit und Erlösung. Innere mystische Erfahrung ist also Grund des religiösen und insbesondere des christlichen Glaubens, ja dieser selber. Der christliche Glaube ist „nichts anderes als die anfangende Erfahrung von der Stillung jenes geistigen Bedürfnisses durch Christum", eine „thatsächliche Gewißheit, aber die einer vollkommen innern Thatsache", folglich innerer Zeugnißglaube, wiewohl auf äußere Kunde und Verkündigung hin zu Stande kommend. Er ist nicht ein äußerer Zeugnißglaube, indem er nicht durch Wunder und Weissagungen andemonstrirt

werden kann, und sofort auch nicht Schriftglaube (der christliche Glaube § 14). Das Ansehen der hl. Schrift kann nicht den Glauben an Christum begründen, vielmehr muß dieser schon vorausgesetzt werden, um der hl. Schrift ein besonderes Ansehen zu verbürgen. Der christliche Glaube entsteht wohl aus den neutestamentlichen Schriften, sofern sie eine „auf uns gekommene Predigt" sind, aber keineswegs „unter der Bedingung, daß vorher eine besondere Lehre über diese Schriften, als seien sie aus besonderer Offenbarung oder Eingebung entstanden, müßte aufgestellt und angenommen worden sein". Demohnerachtet soll „jene Methode, welche die Lehre von der Schrift voranstellt, geschehe es nun in Bekenntnißschriften oder in Lehrbüchern, nicht schlechthin getadelt werden, wenn man nur unter dem Erweisen der Lehrsätze aus der Schrift nichts anderes versteht als die Nachweisung, daß ein so belegter Satz ein ächtes ursprüngliches Element christlicher Frömmigkeit aussage, und wenn nur gehörige Vorsicht angewendet wird, damit es nicht scheine, eine Lehre solle deßhalb zum Christenthum gehören, weil sie in der Schrift enthalten ist, da sie doch vielmehr nur deßhalb in der Schrift enthalten ist, weil sie zum Christenthum gehört" (ebend. § 128).

Welches Ansehen ist aber der hl. Schrift und den hl. Schriften, wenn auch *nicht zur Begründung, doch zur Bestätigung* des christlichen Glaubens beizumessen? Die *neutestamentlichen* Schriften sind von Gott in dem Sinne eingegeben, als sie „unter der Leitung des hl. Geistes als Gemeingeistes der christlichen Kirche" zu Stande gekommen sind, und authentisch in dem Sinne, als sie ächte Erzeugnisse dieses Gemeingeistes sind, wenn sie auch von andern und spätern Verfassern herrühren sollten, als von denjenigen, deren Namen sie an der Stirne tragen (ebend. § 130—1). Ihrer Verfasserschaft, Entstehungszeit und Entstehungsweise nach bilden sie einen Gegenstand der *historischen Theologie*, deren Resultate, ob sie im Einzelnen positiver oder negativer Art sein mögen, für den christlichen Glauben und die christliche Glaubenslehre völlig gleichgiltig sind. Das *alttesta-*

mentliche Gesetz ist nicht von diesem selbigen Geiste eingegeben, indem Paulus sagt, daß derselbe durch Gesetz und Gesetzeswerke nicht mitgetheilt werde und die messianischen Weissagungen sind nur auf „uneigentliche Weise" eingegeben, sofern der die Propheten treibende und beseelende Gemeingeist, „mit dem Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit verbunden, sich als Ahndung einer mehr innern und geistigen Gottesherrschaft aussprechend, die höchste Empfänglichkeit für den hl. Geist in sich trug". In Folge dessen sind die alttestamentlichen Schriften den neutestamentlichen an Dignität nicht gleichzusetzen, so daß „der fromme Sinn der evangelischen Christen im Ganzen einen großen Unterschied zwischen beiderlei heiligen Schriften anerkennt" (ebend. § 132).

Schleiermacher hat seiner Zeit auf's kräftigste in die Erinnerung zurückgerufen, daß im Sinne und Geiste des Protestantismus das Schriftprincip seine Bewährung für uns nicht in sich selber trage, sondern durch das mystische Geistesprincip erhalten müsse, ja er hat mit diesem Gedanken Ernst gemacht wie vor ihm kein anderer. In ächt protestantischer Weise hat er den Glauben an die christliche Heilsoffenbarung und vermittelst desselben auch den Glauben an die göttliche Eingebung und die Aechtheit der hl. Schriften auf das testimonium spiritus s. gegründet; nur hat er ihm eine von der orthodoxen Lehre abweichende Fassung und Deutung gegeben. Die christliche Heilsoffenbarung und das Zeugniß, das sie in unserm Gemüthe für sich ablegt, sind ihm nicht mehr etwas Uebernatürliches im Sinne der orthodoxen Lehre, sondern nur in dem relativen Sinne, als die erstere einen neuen Anfangspunkt im Weltprocesse bildet, also etwas aus der vorausgehenden Weltzuständlichkeit Unerklärbares, Ursprüngliches ist und letzteres nicht der allgemein menschlichen, natürlichen Vernunft entstammt. Auch die Eingebung und Aechtheit der hl. Schriften und das Zeugniß, das sie in unserm Innern für sich ablegen, hat nach ihm eine veränderte, weit allgemeinere Bedeutung. Wenn er ferner das alte Testament, sofern es Gesetzespredigt enthält, in einen förmlichen Gegensatz zum neuen

Testamente stellt und in Verhältniß zu ihm zurückstellt, hat er sich ebenfalls von einem ächt protestantischen Zuge leiten lassen, nur gelten ihm die messianischen, heilsverkündenden Weissagungen des alten Testamentes im Gegensatze zur altprotestantischen Auffassung als etwas bloß menschliches, weil als bloß menschliche dem Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit entstammende Vorahndungen.

Nach Schleiermacher hat das Zeugniß des in der Gemeinde wirkenden hl. Geistes oder des christlichen Gemeingeistes und der auf ihm ruhende Glaube nur eine Realität *für das fromme Gemüthsleben selber* und folglich auch die Glaubenslehre, indem sie lediglich die Zustände dieses frommen Gemüthslebens zu beschreiben hat; Realität *an sich* kann nur das *Wissen* gewährleisten, das empirisch-historische bezüglich der sinnlichen Dinge und das philosophische bezüglich der übersinnlichen Dinge. Der alte Protestantismus hatte es dagegen dem philosophischen Wissen vielfach abgesprochen, bezüglich der übersinnlichen, insbesondere überweltlichen Dinge eine Realität *an sich* zweifellos verbürgen zu können und dem auf geistlicher Erfahrung beruhenden Christenglauben in Bezug auf solche Dinge allein eine solche zugesprochen.

Nach Schleiermacher hat endlich das Zeugniß des hl. Geistes und der auf ihm ruhende christliche Heils- oder Rechtfertigungsglaube und die Glaubenslehre einen veränderten, weit allgemeinern Inhalt als nach der altprotestantischen Lehre. Wesentlicher Inhalt desselben ist ihm nur das Evangelium von einem urbildlichen, unsündigen Menschen, in welchem das Gottesbewußtsein stetige Kräftigkeit erlangt hat, damit es auch in uns gehoben werde und entsündigend wirke; aller weitere Inhalt wird als außerwesentlich und gleichgiltig erklärt und dem *philosophischen Wissen* und der *Schriftkunde* (der historisch-biblischen Theologie) zur Kritik überlassen und von daher vielfach als problematisch oder als unzulässig befunden, wie z. B. im Sinne und Geiste eines spinozistischen Sabellianismus die Persönlichkeit und Dreipersönlichkeit Gottes, die zeitliche Schöpfung aus Nichts, die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen, die Erbsünde, die Menschwerdung des

Gottsohnes, die übernatürliche Empfängniß Jesu, die passive und active satisfactio vicaria, Auferstehung, Himmelfahrt Jesu u. s. w.

Die altprotestantische Glaubenslehre war ihrem letzten Beweg- oder Gewißheitsgrunde nach also — das ist unser Resultat — mystischer Supranaturalismus, die Glaubenslehre Schleiermachers dagegen ist mystischer Gefühlsrationalismus mit einem wesentlich veränderten, weit allgemeinern Inhalte, und qualificirt sich bei der Spannweite dieses ihres Principes in ganz vorzugsweisem Sinne zur Unionstheologie.

Die Schule Schleiermachers, soweit man von einer solchen reden kann, durch A. Ch. Twesten, C. J. Nitzsch, Ullmann, Rothe, J. Müller, J. A. Dorner, Alexander Schweizer u. A. repräsentirt, ist der Grundauffassung des Meisters zwar treugeblieben, im Einzelnen jedoch dem Supranaturalismus bald näher bald ferner getreten und weist insofern zahlreiche Mittelschattirungen auf. Wir können hier nicht in's Einzelne eingehen,[1]) wenden uns vielmehr solchen neuzeitlichen Theologen zu, die in verjüngter Form den Supranaturalismus wieder zu Ehren bringen wollten, sei es auf dem Boden einer Confessionstheologie oder einer positiv-gläubigen Unionstheologie.

### Fr. Ad. Philippi.

Dieser streng lutherische Rostocker Theologe spricht in seiner „kirchlichen Glaubenslehre" (1854—63) bezüglich unsers vorwürfigen Gegenstandes Folgendes als Princip aus: „Der Geist

---

[1]) Vergl. A. Ch. Twesten: Vorlesungen über Dogmatik der evangelisch-luth. Kirche 1838 I § 23—27; C. Immanuel Nitzsch: System der christlichen Lehre § 10. 42; Ullmann: das Wesen des Christenthums 1849; Jul. Müller: Die evangelische Union, ihr Wesen, 1854, Verhältniß zwischen der Wirksamkeit des hl. Geistes und dem Gnadenmittel des göttlichen Wortes (theol. Studien und Kritiken 1856); Rothe: Zur Dogmatik (ebend. 1855, in besonderer Ausgabe 1869); J. A. Dorner: Das Princip unserer Kirche 1841 S. 6 ff. und bes. S. 70—80, Gesch. der protest. Theol. S. 795—813 817. 846—7; Alex. Schweizer: Christliche Glaubenslehre 1863 § 12 ff.

Gottes bezeugt uns jegliches von der Heilsgemeinschaft in Christo zeugende Wort, in besonderer Energie und Fülle allerdings im Allgemeinen das Wort der neutestamentlichen Bibel als heilskräftiges Gotteswort, aber nur wenn die sichere Bürgschaft apostolischer Abfassung hinzutritt, wird dieß heilskräftige Gotteswort auch zum regelgebenden, richtschnurlichen Gotteworte. Diese sichere Bürgschaft ist uns aber nur zugekommen auf dem Wege geschichtlichen Zeugnisses" (I, 114).

Das Zeugniß des hl. Geistes kann als solches sicher unterschieden werden, denn daß es „wirklich Einwirkung des hl. Geistes und nicht natürliche Empfindung oder sonstiges Product des natürlichen Menschengeistes sei, ist schon negativ hinlänglich dadurch erwiesen, daß es gegen alle natürliche Empfindung des menschlichen Herzens angeht, während die religiös-ethischen Aussagen der natürlichen Menschenvernunft mit der Lust und Neigung dieses Herzens, sei es Lust der Sinne oder Neigung des Hochmuthes, im geheimen oder offenen Bunde stehen" (ebend. S. 95). Das Zeugniß des hl. Geistes ist indessen nicht in allweg ausreichend ohne äußeres, historisches Zeugniß. Es bietet wohl eine ausreichende Bürgschaft für die Heilskräftigkeit irgend eines mündlichen oder schriftlichen Wortes, aber keine ausreichende Bürgschaft dafür, daß dem biblischen Schriftworte im Unterschiede von jeglichem andern Heilsworte die canonische, urkundliche Würde einer „vollkommen reinen und ungetrübten Darstellung der ursprünglichen Gottesoffenbarung" zukomme, und zwar aus dem Grunde zukomme, weil sie „von der göttlichen Vorsehung für die Kirche Jesu Christi aller Zeiten und aller Orten zur bleibenden untrüglichen Norm der Heils- und Wahrheitserkenntniß" vorauserseḧen und bestimmt war: „dazu, daß eine Schrift nicht nur heilskräftiges, sondern auch normatives Gotteswort sei und werde, bedarf es außer dem Zeugnisse des hl. Geistes noch eines zweiten Momentes, nämlich der Gewißheit, daß sie von einem solchen Verfasser herrühre, den Gott zum Zeugen, Werkzeuge und Träger seiner ursprünglichen Offenbarung selbst erwählet und verordnet hat" (S. 99—100.

160). Ueberdieß gibt es „gewisse sehr wesentliche Lehren der hl. Schrift, deren Wahrheit uns nicht sowohl der Geist als vielmehr nur das Wort des Herrn versiegelt und gegen die deßhalb auch der moderne Subjectivismus hauptsächlich seine Angriffspfeile richtet. Es sind dies namentlich die von uns sog. hinzukommenden Fundamentallehren. Daß Leib und Blut des Herrn unter Brod und Wein im heiligen Nachtmahle wahrhaft und wesentlich zugegen sind, erfahren wir nicht im Geiste, sondern lediglich durch Christi Wort. Ist dieses Wort uns nun nicht in verbürgter Weise überliefert, wer bürgt uns dann überhaupt für die Wahrheit seines Inhalts?" (S. 118.) Das Zeugniß des hl. Geistes bedarf also des äußern, geschichtlichen Zeugnisses zur Ergänzung, theils aus einem formellen, theils aus einem materiellen Grunde. Und dieses gilt wie vom neuen, so auch vom alten Testamente. Hier „werden wir das geschichtliche Zeugniß der jüdischen Synagoge mit dem Geisteszeugnisse zu verknüpfen haben. Hier erledigt sich die Frage für den dogmatischen Standpunkt um so leichter, da das Urtheil der Synagoge durch die höchste Autorität Christi und seiner Apostel bestätiget ist. Denn es wird nicht nur das canonische Schriftganze des A. T. (vergl. Luk. 24, 44, 2 Tim. 3, 16), sondern auch fast jeder einzelne Theil desselben wiederholt im N. T. als regelgebendes Gotteswort angeführt. Ueberdies wird Jeder in dem Maaße, als er im Lichte des hl. Geistes in das Verständniß des N. T. eingedrungen ist, bei der gottgesetzten Einheit und Unzerreißbarkeit beider Testamente auch das Zeugniß desselben Geistes für das A. T. in sich verspüren und erfahren" (S. 128—9).

Als letztes Motiv der fides divina, fiducialis et salvifica faßt also Philippi nicht bloß das innere, mystische, sondern auch das äußere, durch die Schriften der Propheten und Apostel zu uns redende Zeugniß Gottes; dieses zweite bietet einerseits eine untrügliche, der Möglichkeit des Irrens enthobene Beurkundung, andererseits eine inhaltliche Bereicherung des erstern. Philippi kehrt sich deßhalb gegen die Theologie des siebzehnten Jahrhunderts, welche den ursprünglich lutherischen Standpunkt preisgegeben und

sich „einseitig auf das Zeugniß des hl. Geistes" gestützt habe, mit ungebührlicher Zurücksetzung des Zeugnisses der christlichen Urkirche (S. 106—7).

### Luthardt, Kahnis, Delitzsch.

1. Als Beweise für die Wahrheit des Christenthums gelten dem Leipziger Theologen Chr. E. Luthardt die Wunder Jesu, insbesonders das der Auferstehung, ferner das durch Wunder bekräftigte Zeugniß der Apostel, das Zeugniß der hl. Martyrer und der Bekenner Jesu und der ganzen Kirche aller Zeiten, und das fort und fort sich erneuernde Geistwunder der Wiedergeburt; doch der letzte Grund unsers christlichen Glaubens sind nicht all diese apologetischen Beweise, die lediglich von negativem Werthe und Ertrage sind,[1]) und auch nicht die Schrift, weil wir an der christlichen Heilslehre als deren Inhalt nicht irre würden, wenn wir auch an der Schrift irre werden müßten,[2]) sondern die erlösende Gnadenoffenbarung, sich kundgebend in innerer Erfahrung,

[1]) Apologetische Vorträge über die Grundwahrheiten des Christenthums 1867 I, 146—150. II, 12, wo auf die Frage: Wie kommen wir zur Gewißheit des Glaubens? folgende Antwort gegeben wird: „Nicht auf dem Wege der Beweise, sondern auf dem der inneren Erfahrung. Wohl wir stellen Beweise für die Wahrheit des Christenthums auf, wir halten apologetische Vorträge. Was wirken diese Beweisführungen? Sie können die Ausreden des Unglaubens widerlegen und beseitigen; sie können die Hindernisse wegräumen, die dem Glauben im Wege liegen, aber die innere Gewißheit des Glaubens selbst schaffen können sie nicht. Der Glaube ist nicht eine Frucht der Beweise. Wäre der Glaube eine Ueberwindung des Verstandes durch Beweise, so wäre er ohne sittlichen Werth und Bedeutung. Aber er ist eine sittliche That."

[2]) „Wenn uns etwa einzelne Irrthümer nachgewiesen würden in der Schrift, wenn uns etwa Widersprüche aufgezeigt würden, auf die wir nichts zu erwidern wüßten, wenn uns einzelne Bücher der hl. Schrift unsicher gemacht und wir daran irre würden, würde damit auch unser Glaube selbst unsicher, würden wir dadurch am Christenthum irre werden? Nimmermehr. Der Buchstabe, die Schrift kann nicht der letzte Grund unseres Glaubens sein. Unser Glaube ist nicht bloß Glaube an die Schrift, sondern vor Allem an die Sache, welche die Schrift uns berichtet. Diese Sache ist aber, wenn wir sie mit einem Wort nennen wollen, Jesus Christus", ebend. II, 11.

welche das, was die hl. Schrift historisch von Christi Leben, Tod, Auferstehung bezeugt, auf eine höhere Weise bestätiget findet im religiösen Gewissen.[1]) Diese Erfahrung ist Glaube, weil Ueberzeugung von dem, was man nicht sieht und nicht demonstriren kann. Jede Annahme solcher Art ist Glaube, wie z. B. die Annahme der letzten Principien, der Existenz meiner eigenen Seele, des Erkennens meines Geistes, der Existenz Gottes u. s. w.[2])

Auch die göttliche Eingebung der biblischen Bücher wird uns zur religiösen Gewißheit durch eine solche Erfahrung. Denn ein Jeder kann es erfahren, daß diese Bücher einen ganz andern Geist athmen als andere Bücher, selbst die der apostolischen Väter nicht ausgenommen, daß in denselben der Geist Gottes „in ursprünglicher Kraft und Wahrheit zu uns redet". Diese Erfahr-

[1]) „Es gibt historische Wahrheiten und es gibt religiöse oder sittliche Wahrheiten. Die historischen Wahrheiten werden uns nur auf geschichtlichem Wege gewiß. Die anderen Wahrheiten sind eine Sache der inneren Gewißheit . . . Daß Jesus gelebt hat, daß er unter Augustus' und Herodes' Regierung geboren, daß er unter Pontius Pilatus' Verwaltung gestorben ist ꝛc. wohl, das sind auch historische Wahrheiten, deren wir auf historischem Wege gewiß werden können. Aber für unseren Glauben haben sie nicht bloß historische Bedeutung, sondern religiöse. Diese religiöse Bedeutung ist der eigentliche Inhalt unseres Glaubens. Die Geschichte Jesu ist die Geschichte unserer Erlösung; die Thatsachen seines Lebens sind uns Wahrheiten für unser inneres Leben. Diese fordern eine innere Gewißheit. Hievon haben wir nicht bloß eine historische Ueberzeugung, sondern eine moralische Ueberzeugung. Es ist unser Gewissen, welches es uns bezeugt, daß dieser Christus, sein Tod und seine Auferstehung das ist, was wir suchten, was wir brauchen; und wer sich von diesem Zeugniß seines Gewissens weisen läßt, dem bezeugt sich dann auch die Wahrheit dieses Glaubens durch den Geist der Wahrheit im Herzen", ebendas. II, 11—12. Und ferner: „Wie wir von dieser Welt, in der wir stehen, unmittelbar und unfraglich gewiß sind, denn wir erfahren sie: so sind wir dann auch jener anderen Welt, des Glaubens unmittelbar und unfraglich gewiß, denn wir erfahren sie. Denn so gut wir diese Welt erfahren, so gut erfahren wir jene. So gut die Welt der Sinne uns berührt und in unseren Geist hineintritt, so gut berührt uns jene unsichtbare Welt und tritt in unseren Geist hinein. So kommen wir zur Gewißheit des Glaubens." Ebend II, 13.

[1]) Ebend. I, 153. II, 14.

ung vermag auch die Kritik nicht zu erschüttern und hat sie — trotz ihrer Verirrungen — bisher auch nur bestätiget.[1])

2. Ein zweiter Leipziger Theologe, K. Fr. Aug. Kahnis, nimmt in biblisch-kritischen Fragen einen freiern Standpunkt ein, was ihm heftige Bekämpfung besonders von Seiten Hengstenberg's zuzog,[2]) theilt im Uebrigen jedoch einen verwandten, wiewohl weniger präcisirten Standpunkt. Die deuterocanonischen Bücher des N. T. können nach ihm gleich den deuterocanonischen des A. T. vor dem Forum der biblischen Kritik als canonische nicht bestehen, weil ihre Aechtheit zweifelhaft ist; die Hauptschriften des N. T. sind aber canonisch und folglich ächt. Indeß „wird diese Unterscheidung Sache der Theologen bleiben. Der Kanon selbst muß bleiben, wie er nun einmal seit bald anderthalb Jahrtausenden sich gestaltet hat.“[3]) Die Wahrheit des Schriftinhaltes, des Evangeliums, kann auf dem Wege der Geschichte (durch Wunder uud Weissagungen, durch das weltgeschichtliche Völkerleben vor und nach Christus), auf dem Wege der Philosophie und endlich auf dem Wege der Erfahrung kraft des befriedigenden Einflusses, den uns die Heilsgemeinschaft mit Christus gewährt, also kraft des Zeugnisses des hl. Geistes, bewiesen werden;[4]) diese dreierlei Beweise werden jedoch nicht gegeneinander abgewogen und in der Weise gegeneinander abgeschätzt, daß z. B. wie bei Luthardt dem letztern allein eine positive Kraft zugesprochen würde. Der göttliche Ursprung, die göttliche Inspiration der Schrift ist zunächst gewährleistet auf historische Weise durch ihr Selbstzeugniß vermöge des apostolischen Wortes (I. Cor. 2, 10—13. II Tim. 3, 16), und alsdann auch durch das Zeugniß des hl. Geistes, denn es legt „der Geist Gottes in dem wahren Christen Zeugniß ab, daß die prophetischen und apostolischen

[1]) Ebend. II, 145—150.

[2]) Vergl. seine Vertheidigungsschrift: Zeugniß von den Grundwahrheiten des Protestantismus gegen Dr. Hengstenberg 1862.

[3]) Lutherische Dogmatik 1868 III, 121—2. 130—3.

[4]) Ebend. S. 55—70.

Schriften im Geiste Gottes geschrieben sind". Allerdings gilt dieses von allen geisterfüllten, heilsamen Schriften, aber „im Großen und Ganzen muß gesagt werden, daß uns in den unzweifelhaft apostolischen Schriften des Johannes, Petrus und Paulus eine Ursprünglichkeit des Geistes entgegentritt, wie sie bei keinem Kirchenschriftsteller sich findet. Nichts ist geeigneter, diese Ursprünglichkeit in's Licht zu stellen, als ein Vergleich der Schriften der Apostel und der apostolischen Väter".[1]) Auch hier wird die Kraft des historischen und des mystischen Zeugnisses nicht gegeneinander abgewogen.

3. Einem dritten Leipziger Theologen möge unsere Aufmerksamkeit noch zugewendet werden, nämlich dem durch exegetische Arbeiten weithin bekannten Professor Franz Delitzsch! In seinem „System der christlichen Apologetik" 1869 will er die christliche Gewißheit nicht auf die natürliche gründen, will die „natürlich gewisse Wahrheit nicht zum Maßstab für die geoffenbarte" machen, sondern davon ausgehen, daß der letztern die erstere angemessen sein werde, indem Wahrheit und Wahrheit harmonisch zusammenklingen müssen (S. 84). Worauf soll sich aber die christliche Gewißheit gründen? auf die Schrift? soll die Treue der hl. Schrift und der hl. Schriften vermöge historisch-kritischen Beweisverfahrens gerechtfertiget werden, um aus deren Quelle die Idee und die Ideen des Christenthums zu schöpfen und deren Angemessenheit zur Menschennatur zu constatiren? Nein! gerade umgekehrt: „begännen wir sofort mit der hl. Schrift, so wäre das wider die naturgemäße Ordnung, nach welcher der Weg von der Idee zunächst zur Wirklichkeit und erst von da zur urkundlichen Bezeugung letzterer und ebenfalls damit ersterer führt" (S. 293). Und weiter: „So wenig es in den Bereich der apologetischen Aufgabe fällt, die wechselseitige Bezeugung der Aechtheit der alttestamentlichen Bücher, die Glaubwürdigkeit der alttestamentlichen Geschichtforschung, die Zeugnisse der außerisraelitischen Litera-

[1]) Ebend. S. 122—3, 158—160.

turen und Denkmäler für die alttestamentliche Geschichte und dem Aehnliches nachzuweisen, was vielmehr Sache der biblisch-historischen Theologie im weitern Sinne ist: so wenig kann die Apologetik sich mit den Beweisen für die Glaubwürdigkeit der Evangelien und den vielen kritischen neutestamentlichen Fragen befassen. Das sind Dinge, welche ihrer Natur nach nicht innerhalb der Apologetik erlediget werden können. Denn durch alles dies würde sie um ihre wesentliche Bedeutung gebracht, Erweisung des Christenthums für diejenigen zu sein, die ihm fremd sind" (S. 446—7). Allererst will also Delitzsch die specifischen Ideen des Christenthums (Verfallensein des Menschen in Sünde, Schuld und Tod, Versöhnung durch einen Gottmenschen, Wiedergeburt, Trinität) als entsprechend „dem Sehnen des Menschen" erweisen und für das Selbstbewußtsein kraft eines „Erfahrungszeugnisses", dessen auch „der einfältigste, aller Speculation unfähigste Christ" fähig ist, bewähren (S. 259—60. 492 ff.). Alsdann sucht er (im 2. Theil) das werdende Christenthum als Verwirklichung von dessen Idee und die hl. Schriften des A. und N. T. als entsprechenden Ausdruck desselben nachzuweisen und endlich (im 3. Theil) die geschichtliche Wirklichkeit des gewordenen Christenthums, soferne sie in Uebereinstimmung steht mit der von der hl. Schrift bezeugten Wirklichkeit des werdenden, als weitere, bis zum Ende der Zeiten gehende Ausgestaltung jener Idee darzuthun.

Bei all diesen Theologen begegnet uns die altlutherische Lehre von der Genesis des Glaubens, aber in modernem Gewande und mit verschiedentlicher moderner Aus- und Zurüstung. Ebenso bei den Theologen der Erlanger Schule.

### Hofmann, Frank.

1. Der Erstgenannte dieser Erlanger Theologen, J. Chr. K. v. Hofmann, unterscheidet ein dreifaches Zeugniß des hl. Geistes zur Begründung des christlichen Glaubens und der Theologie: ein innerliches, ein durch die Kirche vermitteltes und ein durch die hl. Schrift vermitteltes. Das subjectiverseits Entscheidende

ist ihm das erstere, indem es den beiden andern erst ihre Währung ertheilt, so sehr es von ihnen auch Klärung und vollere Bewährung empfängt. „Das Christenthum — so äußert er — hat ein dreifaches von der wissenschaftlichen Thätigkeit des Theologen unabhängiges Dasein, in dem unmittelbar gewissen Thatbestande der Wiedergeburt des Christen, in dem Bestande der Kirche und in der hl. Schrift. Hierin hat dasselbe ein ebenso vielfaches, das dreifach einige Zeugniß des hl. Geistes für sich, dessen Einklang mit der wissenschaftlichen Aussage des Theologen erst der volle Beweis für die Richtigkeit der letztern ist.“ [1]) Darnach wird dann auch ein dreifacher Beweis unterschieden für die Wahrheit einer Glaubensaussage: ein systematischer, aufgebaut auf der inneren Thatsache unsers Christenstandes, ein kirchlicher und ein aus der Schrift hergenommener. Der Thatbestand, welcher den Einzelnen zum Christen und dessen wissenschaftliche Erkenntniß ihn zum Theologen macht, findet sich „zunächst in jedem einzelnen Christen“. Dieser Thatbestand ist an den Einzelnen gekommen durch die Gemeinde; sie muß im Besitz haben, was sie durch ihren Dienst vermittelt. Wenn ich nun in ihr die gleiche Entfaltung dieses Besitzes aufzeige, welche „in meiner aus mir selbst entnommenen Aussage desselben vorliegt, so liefere ich den kirchlichen Beweis für die Richtigkeit, den Beweis für die Kirchlichkeit meiner systematischen Aussage des Christenthums“. Doch die Kirche hat hinwiederum die Schrift zur Voraussetzung; denn „auf sie beruft sich die Kirche, bemißt sich selbst nach ihr und will nach ihr bemessen sein“. Auf welche Weise wird aber der Umfang der hl. Schrift bemessen? „Welches der Umfang der hl. Schrift ist, läßt sich nur geschichtlich ermitteln. Nicht aber so, als ob ein gewisser Ursprung, prophetischer oder apostolischer, für jedes zur Schrift gerechnete Buch nachgewiesen werden müßte, ehe wir es für einen Theil derselben anerkennen oder als ob die Nachweisung eines solchen Ursprungs hinreichen würde, um es zu einem Bestandtheil

[1]) Der Schriftbeweis 2. Aufl. 1857 I, 23–24.

derselben zu machen." Wenn aber die geschichtliche Nachweisung, daß irgend ein Buch prophetischen oder apostolischen Ursprungs sei, noch nicht hinreicht, um es zu einem Bestandtheil der heil. Schrift zu machen, woher kann denn die Erkenntniß der eigenthümlichen Geltung, die ihm als Bestandtheil der hl. Schrift und dieser letztern im Ganzen zukommt, gewonnen werden? Aus der hl. Schrift selber, aber „nicht so, daß wir uns die Bücher der hl. Schrift, jedes für sich einzeln, darauf ansähen, ob es jener eigenthümlichen Geltung würdig sei; denn diese Geltung kommt ja der Schrift als einem Ganzen zu, dem einzelnen Buche sonach nur in seinem Verhältnisse zum Ganzen. Die Schrift als ein Ganzes müssen wir mit ihrer Eigenthümlichkeit erkennen und sie dann mit dem vergleichen, was wir als wesentlichen Beruf des christlichen Gemeinlebens erkannt haben." Die eigenthümliche Geltung der hl. Schrift kann also nicht auf historischem, sondern nur auf mystischem Wege erkannt werden. Daraus ergibt sich, daß es „mit dem hergebrachten Beweise für die göttliche Eingebung der neutestamentlichen Schriften, wie man ihn aus diesen Schriften selbst zu erheben pflegt, nur sehr kümmerlich bestellt sei".[1])

2. Der Grundgedanke, der durch diese Aeußerungen sich hindurchzieht, begegnet uns bei dem reformirten Dogmatiker J. H. August Ebrard[2]) und dem lutherischen Dogmatiker G. Thomasius[3]) zu Erlangen und ist zu förmlicher Crystallisation gekommen in dem „Systeme der christlichen Gewißheit" von Fr. H. R. Frank (2 B. 1870. 1873). Dieses System ist wohl der vollständigste bis jetzt zu Tage getretene Versuch, das innerhalb des orthodoxen Protestantismus meist festgehaltene Princip der mystischen Begründung des Glaubens in detaillirter Weise zu entwickeln und durchzuführen. Es verdient ganz vorzugsweise Beachtung, wenn man sich zum Ziele setzt, die Tragfähigkeit jenes Principes auf

[1]) Ebend. I, 17—21. II, 2 S. 98.

[2]) Christliche Dogmatik 1851 I, 31

[3]) Christi Person und Werk 1853—1861, III, 1. S. 376—8. III, 2 S. 157.

kritische Probe zu stellen und zu erforschen, ob es wirklich, wie ihm zugeschrieben wird, die Kraft besitze, ein „System der christlichen Gewißheit" und sofort auch das auf letzteres sich gründende dogmatische „System der christlichen Wahrheit" in ausreichender Weise zu unterbauen und zu stützen.

Grund der christlichen Gewißheit ist nach Frank nicht das positive Gotteswort, nicht die Schrift, nicht die Kirche, nicht das Zeugniß des hl. Geistes. Dieses sind wirkende Factoren, die erst von ihren Wirkungen aus Gewißheit für uns erlangen müssen, bevor sie in dogmatischer Weise als heilswirkende oder normative Factoren zur Geltung kommen können. Grund derselben vermag auch die Erfahrung und das historische Wissen der natürlichen Vernunft nicht zu sein. Grund der christlichen Gewißheit ist einzig und allein die geistliche Erfahrung der Wiedergeburt und der Bekehrung als einer der Idee des Menschen entsprechenden, dieselbe zur Realität bringenden, durch ethische Impulse vollzogenen Umwandlung seines sittlichen Lebensstandes, so daß ein neues, geistliches Ich mit guter Willensrichtung über das alte Ich und dessen Willensrichtung dominirend hervortritt (§ 15 I, 95 ff.). Diesen einzigen und letzten Grund des heilsbringenden Christenglaubens hat die protestantische Theologie bis jetzt noch nicht rein und klar herausgestellt. Die Reformation hat sich der Glaubensrealitäten nur auf thatsächliche Art bemächtiget, die Frage jedoch, warum man ihnen und nur ihnen die Zuversicht zugewendet habe, beantwortete sie „zunächst nicht durch einen Rückgang auf die letzten, in dem Verhältniß des Subjects zu jenen objectiven Realitäten gegebenen Gründe, sondern man blieb bei diesen Realitäten als durch sich selbst gerissen stehen" (I, 7). Die evangelische Theologie überkam diese Frage als eine „ungelöste von den Reformatoren her", versäumte aber auch ihrerseits, in diese „Principienfrage mit voller Geistesfreiheit und Energie einzutreten", um die Nachwirkungen dieses Mangels sodann in den pietistischen Streitigkeiten zu erfahren (I, 9—10). Sie erklärte das Zeugniß des hl. Geistes als letzten Grund des christlichen

Glaubens und seiner Gewißheit; doch in Wahrheit bildet nicht das Zeugniß des hl. Geistes, sondern „das Zeugniß unsrer selbst über unsern Christenstand" deren letzten Grund. Daß dieses Zeugniß den göttlichen Geist, den hl. Geist zur wirkenden Ursache habe, also seinem realen Ursprunge nach ein testimonium spiritus s. sei, kann erst von ihm aus seine Vergewisserung finden. Demnach wird es sich „mit dem testimonium spiritus s. so verhalten, daß es nicht die letzte Instanz für die Gewißheit des Christen bildet, sondern daß es seinerseits mitzeugt, nachdem es von dem christlichen Subject vermöge der Vergewisserung seiner selbst als Zeugniß des hl. Geistes erkannt worden ist" (I, 115—117. 321—2. II, 80. 256—7).

Letzter Grund der christlichen Gewißheit ist nur die geistliche Erfahrung der Wiedergeburt und der Bekehrung, nicht der Wiedergeburt ohne die Bekehrung. Die Umwandlung des natürlichen Menschen in einen neuen Menschen, objectiv genommen, soferne sie bewirkt wird durch außen liegende Factoren, ist und heißt Wiedergeburt; zu eigen gemacht durch die That des Subjectes wird sie zur Bekehrung. Die Wiedergeburt kann der Bekehrung zeitlich vorangehen, denn die wiedergebärenden Impulse, die lebenerweckenden Eindrücke arbeiten sehr häufig an dem Subjecte, bevor die Bekehrung ihnen entspricht. Es ist also immerhin möglich, daß — wie die Dogmatik lehrt — die Wiedergeburt bei Unmündigen schon in der Taufe eintrete, um später erst den Samen des neuen Lebens actuell werden zu lassen; die Erfahrung der Wiedergeburt kann in solchem Falle nur eine unbewußte sein, soferne das Subject die betreffenden Eindrücke „mit unbewußter Selbstständigkeit in sich aufnimmt". Erst wenn die Wiedergeburt sich actuell auswirkt in der Bekehrung, kann deren Erfahrung eine bewußte, also Grund der christlichen Gewißheit sein (I, 61. 81. 97. 100—102).

Doch wie? könnte diese Erfahrung uns nicht täuschen, sofern sie einen Thatbestand, welcher krankhafter Art wäre, als eine der Idee des Menschen entsprechende, normale Umwandlung uns vor-

spiegelte? Nein! Wie die Erfahrung der leiblichen Genesung uns nicht täuscht, so auch diese christliche Erfahrung nicht. Es kommen allerdings Fälle vor, in denen das Gefühl der leiblichen Genesung trügerischer Art ist, sie bilden indessen keine Instanz gegen das wahre Gesundheitsgefühl; wohin käme man sonsten? In gleicher Weise ist auch das Gefühl der erlebten sittlichen Umwandlung oder das christliche Genesungs- und Gesundheitsgefühl eine trugloſe Basis christlicher Glaubensgewißheit schon vor aller wissenschaftlichen Motivirung (I, 104—6). Diese Motivirung hat das System der christlichen Gewißheit zu vollziehen. Es setzt die christliche Gewißheit als eine auf Erfahrung beruhende voraus im Sinne der fides praecedens intellectum, ohne sie erst erzeugen zu wollen, ist daher nur eine Apologetik für die Gläubigen gegen die Einsprüche des Unglaubens, nicht eine Apologetik für Ungläubige, welche der geistlichen Erfahrung noch baar sind, also nicht eine Apologetik im Sinne der Neuern. Eine solche Apologetik für Ungläubige ist nicht möglich, weil das Christenthum für den natürlichen Menschen eine Thorheit ist, so daß seine Ideen nicht bloß inadäquat für ihn sind, sondern bei der Unfähigkeit der natürlichen Vernunft für die geistlichen Dinge auch gegensätzlich, ja widersprechend im Sinne der „evangelischen" Dogmatik. Wenn sie aber auch möglich wäre, so würde die durch ihre Beweismittel hervorgebrachte Ueberzeugung doch etwas ganz Anderes sein als „der Glaube, welchen sie hervorbringen wollte und welcher allein nach christlicher Schätzung einen Werth hat" (I, 17—19. 31. 80—81. 130 ff.).

Von der christlichen Fundamentalgewißheit muß unterschieden werden die Gewißheit, die aus ihr erwächst, indem all' diejenigen Thatsachen, welche in der Fundamentalthatsache der sittlichen Umwandlung (Wiedergeburt und Bekehrung) mitgesetzt sind, als solche Thatsachen — ohne Schlußfolgerung — herausgestellt werden, um dann in secundärer Weise wie die Fundamentalthatsache gegenüber Einwürfen wissenschaftlich vertheidigt zu werden. Die in dieser letztern mitgesetzten, implicirten Thatsachen oder thatsächlichen Objecte sind:

a) theils immanente (die habituelle und actuelle Sündhaftigkeit, Unfreiheit des natürlichen Menschen, die habituelle und actuelle Gerechtigkeit und Willensfreiheit des wiedergeborenen Menschen und dessen Hoffnung auf Vollendung);

b) theils transcendente (ein persönlicher und dreipersönlicher Gott, ein sündeloser, uns stellvertretender Gottmensch);

c) theils transeunte von creatürlicher Art zur Verbindung der immanenten und transcendenten (Kirche, Gotteswort, hl. Schrift, Sakramente, Wunder, Offenbarung, Inspiration).

Nach Eröffnung dieser allgemeinen Perspective (I, 118—9. 161—7) werden sodann der Reihe nach all' diese Objecte von der an die Spitze gestellten Fundamentalthatsache aus auf eine den Symbolen der lutherischen Kirche mehr oder minder entsprechende Weise zur Vergewisserung zu bringen gesucht und der Dogmatik überlassen, die weitere Ausführung des so Grundgelegten von ihrem Standpunkte aus zu bewerkstelligen. Wir können hier ins Detail nicht folgen. Nur die Lehre von Schrift und Inspiration möge noch kurze Berücksichtigung finden!

Ueber das Ganze der Schrift als der das Gotteswort enthaltenden Urkunde vermag durch geistliche Erfahrung Auskunft gegeben zu werden, doch nicht über all' deren Theile und Stücke, wie auch nicht über deren sonderheitliche Inspiration und Irrthumslosigkeit. Ueber die einzelnen Theile und Stücke derselben Auskunft zu geben bleibt der historischen Kritik überlassen auf Grund natürlicher Erfahrung und Geschichtsüberlieferung. Auch andere Mittel (Predigten, geistliche Lieder, Erbauungsschriften u. s. w.) können Gottes Wort enthalten und darreichen, ohne deßhalb schon besonderer göttlicher Eingebung sich zu erfreuen und von menschlicher Trübung frei zu sein. Die sonderheitliche Inspiration der hl. Schriften vermag also nicht reinweg durch geistliche Erfahrung constatirt zu werden, sondern erhellt nur dogmatisch aus der „Zusage Christi an die von ihm erwählten ersten Verkündiger des Wortes" und deren Zeugnisse für die alttestamentlichen Urkunden und erstreckt sich „nicht auf Alles und Jedes, was

die Empfänger des Geistes denken und reden, sondern nur auf dasjenige, was auf die Realitäten des Heils, dem sie Zeugniß zu geben haben, sich bezieht" (II, 60—87. 124—130).[1])

### H. Voigt.

Heinrich Voigt, Professor der Theologie zu Königsberg, unterscheidet in seiner „Fundamentaldogmatik" 1874 objective Offenbarung (Manifestation) Gottes, sich kundgebend durch Erscheinungen, Wunderzeichen, ferner subjective Offenbarung oder Inspiration Gottes zum Verständnisse der objectiven auf Seiten der Propheten und Apostel, und eine allgemein nachapostolische Geisteserleuchtung, welche keine neuen Offenbarungswahrheiten mehr mittheilt (S. 189 ff. 588). Die altprotestantische Dogmatik ließ die übernatürliche Offenbarung in der Schriftinspiration aufgehen und vernachlässigte zudem auch die objectiv-natürliche. Darin versagt er ihr die Beistimmung (S. 207—231). Er versagt ihr auch die Beistimmung rücksichtlich der

[1]) Als Apologete des „Systems der christlichen Gewißheit", dessen Umrisse hier verzeichnet worden sind, trat Dr. August Carlblom zu Dorpat auf in der Schrift: „Zur Lehre von der christlichen Gewißheit" 1874. Doch steht er auf einem wesentlich anderen Standpunkte, dem theosophischen nämlich. Er faßt zwar den göttlichen Glauben ebenfalls als eine christliche Erfahrung der Wiedergeburt und der in ihr sich kundgebenden Heilsmächte über die natürliche Erfahrung hinaus so zwar, daß die Widersprüche des natürlichen, unfreien Bewußtseins gelöst werden durch den befreienden göttlichen Gnadengeist; doch will er die Philosophie nicht wie Frank als eine reinmenschliche, natürliche Wissenschaft aufgefaßt wissen im Gegensatze zur Theologie, sondern als eine die letztere mitumfassende Centralwissenschaft (ebend. S. 15—24). Auf Grund der Heilserfahrung vermag sich die Philosophie, in solcher Weise aufgefaßt, auch zu einer „Philosophie des Christenthums" zu erschwingen, so daß das System der Gewißheit oder der Apologetik im weiteren Sinn als dem von Frank ihr untergelegten nicht eine bloß theologische, sondern zugleich philosophische Wissenschaft ist (S. 85—7). Weit näher steht dem Grundgedanken des „Systems der christlichen Gewißheit" Gustav Kreibig, wiewohl er das Verhältniß des „christlichen Bewußtseins" zur Schrift und zur „Gesammtgemeinde" in sehr dehnbarer, schwebender Weise bestimmt (Versöhnungslehre auf Grund des christlichen Bewußtseins 1878 S. 10—13.)

mystischen Fundamentirung des Glaubens. Er ist ein Vertreter der Storr'schen Methode in der Neuzeit. Das verleiht ihm seine charakteristische Stellung gegenüber den vorgenannten protestantischen Theologen der positivgläubigen Richtung. Die göttliche Inspiration der hl. Schrift will er nicht gleich den Dogmatikern des siebzehnten Jahrhunderts aus dem innern Zeugnisse des hl. Geistes beweisen, indem dieses nur eine „höchste Wahrscheinlichkeit" gewähre und selbst für die „bereits im Glauben Stehenden nicht stringent" sei; gleich Storr, dessen Beweisverfahren als ein „durchaus und allein richtiges" erachtet werden müsse, will er dieselbe aus der den Aposteln vom Herrn verheißenen Geistsendung herleiten; nur müsse auf dem Wege der biblischen Kritik vorher bewiesen werden, daß die hl. Schriften, welche das Leben und die Verheißungen des Herrn enthalten, ächt und unversehrt und geschichtlich glaubwürdig seien, was durch Storr nicht in gehöriger Weise geschehen sei (S. 513 ff. 543—4. 578—81). Schleiermacher habe sich wenigstens dadurch ein Verdienst erworben, daß er wie dieser „das ganze Leben der Apostel, also nicht bloß ihre schriftstellerische, sondern auch ihre mündliche Lehrthätigkeit und zwar auf die Dauer unter den Einfluß des göttlichen Geistes stellte", obgleich die Inspirationslehre desselben im Uebrigen sich als völlig unbefriedigend darstelle (S. 490—8. 544). Die apostolischen Persönlichkeiten — so heißt es weiter — waren unmittelbar inspirirt und erst mittelbar dadurch ihre Schriften und mündlichen Verkündigungen. Die apostolische Inspiration war zunächst Personalinspiration, doch nur bezüglich der Heilswahrheiten, nicht der nebensächlichen Wahrheiten, so daß bezüglich letzterer sich Differenzen finden können (S. 524. 549—50. 582). Auch Moses und den Propheten ist eine solche Inspiration zuzuerkennen, da sie unter apostolischer Gewähr stehen. Die nichtapostolischen Schriften des N. T. und die nichtprophetischen des A. T., soweit sie dem palästinensischen Canon angehören, sind aber nicht unter dem Einflusse der göttlichen Inspiration, sondern nur unter dem Einflusse einer gött-

lichen Erleuchtung zu Stande gekommen, also bloß in zweiter Linie canonisch (S. 508—608).

## VIII. Katholische Theorien vom Gewißheitsgrunde des göttlichen Glaubens im neunzehnten Jahrhunderte.

### Allgemeine Uebersicht.

1. Auch das katholische Deutschland war am Ende des achtzehnten Jahrhunderts von der Aufklärung ergriffen worden. Vom Norden Deutschlands bezog man die „Ideen" und von Frankreich her das Mittel, ihnen Verbreitung zu schaffen, nämlich den Gallikanismus. Doch nahm die Aufklärung in katholischen Kreisen meistens mildere Gestalten an. Sie griff zum größten Theile nicht das Dogma selber und dessen apologetische Bewährung an oder wollte es wenigstens vielfach nicht angreifen; sie wollte dasselbe nur, wie man sagte, von den „scholastischen" Zusätzen reinigen, d. h. von verschiedenen, mehr oder minder nahe an dasselbe angrenzenden theologisch-kirchlichen Schlußfolgerungen, sowie von der so „schwerverständlichen" scholastischen Speculation. Die dogmatischen und apologetischen Werke jener Zeit charakterisiren sich daher durch eine doppelte Eigenschaft: sie beschränken sich mehr auf das Allgemeinere der Glaubenslehren und ermangeln eines durchgreifendern speculativen Verständnisses für deren Tiefe. Bei manchen ihrer Vertreter ging die Aufklärung im katholischen Deutschland über dieses Ziel mehr oder minder noch hinaus. Zunächst dadurch, daß sie den Supranaturalismus in einen bloßen Formalsupranaturalismus verwandelte, also nur einen vernünftigen Inhalt in der Offenbarung anerkannte, sei es, daß sie das Specifischkatholische hiebei zu retten suchte oder daß sie das Allgemeinchristliche als die Hauptsache erklärte und das Specifischkatholische für Nebensache oder das Allgemeinreligiöse oder endlich gar nur das Moralische als Hauptsache proklamirte. Einzelne Vertreter der Aufklärung im katholischen Deutschland gingen noch weiter, indem sie mehr oder minder offen auch den Formalsupranaturalismus, d. h. eine übernatürliche Offenbarungsweise religiöser Wahrheiten, die gött-

liche Eingebung der biblischen Schriften und die Unfehlbarkeit der Kirche und ihrer Ueberlieferung verwarfen. Wie verschiedene Abstufungen zeigt uns also nicht diese „Aufklärung"? Im großen Ganzen blieb sie, wiewohl nicht unwidersprochen, auch während der ersten drei Dezennien des laufenden Jahrhunderts auf katholischem Boden noch vorherrschend.[1]) Allmälig trat aber eine andere Richtung hervor, welche sich zur Aufgabe stellte, durch Erweckung des tiefern speculativen und historischen Sinnes das Erbe der Väter im Geiste der modernen Zeit wiederzubeleben. Sie setzte sich eine Scheidung, eine Krisis dessen zum Ziele, was die moderne Wissenschaft Unhaltbares und was sie Haltbares in sich faßte, um durch Verwerthung des Letztern eine Restauration, eine Neuverklärung kirchlicher Wissenschaft zu bewerkstelligen und den Katholicismus wie auf dem Gebiete der Wissenschaft, so auch auf dem Gebiete der Kunst und des Lebens neuzuverjüngen. Diese Richtung kann füglich als die der Romantik in der geschichtlichen Entwicklung des modernen Katholicismus bezeichnet werden. Die christliche und kirchliche Begeisterung, der sie entquoll, war eine edle, jugendlich mächtige Begeisterung und deßhalb wieder Begeisterung erweckend, aber sie war nach verschiedenen Seiten hin eine noch nicht durchgeklärte und vollbewährte, hatte nach verschiedenen Seiten hin auch selber wieder eine Scheidung, eine Krisis durchzumachen, die vom Jahre 1848 an und besonders vom vaticanischen Concil an sich vollzog. So erklärt es sich wie von selber, daß in dieser Uebergangszeit manche Richtungen hervortraten, die entweder auf zu wenig klaren oder gar falschen Bahnen sich bewegten, während andere hievon sich ferne und frei erhielten. So viel im Allgemeinen. Nun zum Gegenstande unserer Frage!

2. Der Hermesianismus löste das Motiv des theologischen Glaubens in die vernünftigen Glaubwürdigkeitsmotive auf und

[1]) Vergl. K. Werner, Geschichte der kath. Theologie, 1866, zweites und drittes Buch; H. Brück: Die rationalistischen Bestrebungen im kath. Deutschland, 1865. Sebastian Brunner: Die theologische Dienerschaft am Hofe Joseph II., 1868 S. 353 ff.

bildete insofern einen Nachklang des Aufklärungsrationalismus, wiewohl in milderer Gestalt und mit eigenthümlicher Färbung. Der Theosophismus Franz Baaders faßte jede höhere Natur als Uebernatur, jede höhere Lebensoffenbarung, jede höhergehende Erkenntniß als übernatürlich, und bewahrte in Folge dessen die positiv-übernatürliche Offenbarung Gottes im theologischen Sinne und den göttlichen Glauben an dieselbe nicht klar und entschieden genug vor Naturalisirung, so sehr er auch der thomistischen Fassung derselben gerecht zu werden suchte. Der in neuern Tagen wiedererweckte und besonders außerhalb Deutschlands in Aufnahme gekommene Ontologismus der engern und strengern Art, welcher die vernünftige Erkenntniß der nothwendigen Principien, z. B. des Identitäts- und Causalitätsprincipes und sofort alle und jede Vernunfterkenntniß auf Gotteserkenntniß gründet, gibt den Vernunftbeweis und die Vernunftgewißheit für Gottes Existenz, Untrüglichkeit und für dessen positiv-übernatürliche Offenbarung im Principe preis und kann auch eine übernatürlich-mystische Intuition hiefür nicht Ersatz leisten lassen; denn ohne Giltigkeit der nothwendigen Principien ist jegliche Gewißheit unmöglich, weil unvernünftig. Doch hat jener Ontologismus sich diese und andere Consequenzen nicht in's Bewußtsein gerufen und nicht zur Entwicklung gebracht und eine förmliche Glaubenstheorie überhaupt nicht aufgestellt. Nicht minder verfiel der eigentliche und strenge Traditionalismus, ebenfalls nur außerhalb Deutschlands zur Verbreitung gekommen, einem solchen Scepticismus, bildete ihn aber ebensowenig zu klarer Erkenntniß heraus. Er wollte die Gewißheit der übersinnlichen Dinge erringen auf Grund positiver Ueberlieferung und Offenbarung Gottes; wie können aber letztere selber Gewißheit haben ohne allen Gewißheitsgrund?

Im großen Ganzen hielten die katholischen Theologen der Neuzeit jedoch an der hergebrachten Lehrweise über das Motiv des göttlichen Glaubens fest, sei es mehr im Allgemeinen oder im Anschluß an bestimmte Ausgestaltungen derselben, z. B. an die von Gotti, Suarez, Lugo u. A., oder mit eigenthüm-

lichen Combinationen und Modifikationen letzterer, oder mit Verzicht auf eine bestimmte Lösung.

Mehr im Allgemeinen hielten an der hergebrachten Lehrweise fest diejenigen Theologen, welche nur unbestimmt die Autorität Gottes oder die Autorität des sich offenbarenden Gottes als Glaubensgrund hinstellen. So sagt z. B. Sailer: „die Eine Anerkennung des Einen Gottes ist in Hinsicht auf die höchste Wahrheit besonders durch Christus — Glaube", und fährt weiter in den Worten: „insoferne wir kraft der vernünftigen Natur . . . . alle Offenbarungen durch Christus als höchste Wahrheit und mit unerschütterlicher Zustimmung annehmen . . . insofern ehren wir in Gott die höchste Wahrheit über Alles".[1]) In welch' näherer Weise die vernünftige Natur bei der Bildung des aus der Gnade stammenden, actuell-christlichen Glaubens mitzuwirken habe, ist hier unbestimmt gelassen. Ganz allgemein bezeichnet das Motiv des Glaubens auch J. P. Gury in den Worten: „objectum formale fidei seu ratio propter quam creditur est auctoritas summa Dei loquentis in ejus summa veracitate fundata. Ita communis".[2]) Ebenso allgemein sprechen sich aus Jocham, Rietter, Teissonnier, Gabriel de Vareno u. A.[3]) B. Fuchs bezeichnet als Motiv des Glaubens die „Autorität des sich offenbarenden Gottes und der bewährenden und bezeugenden Kirche", und näherhin noch „theils die übernatürlichen Thatsachen, die Wunder und Weissagungen, welche die Offenbarungen begleiten, theils das Ansehen, das die Kirche sowohl an sich als zufolge ihrer Leitung durch den hl. Geist besitzt",[4]) ohne genauer zu erörtern und anzugeben, ob Wunder und Weissag-

---

[1]) Christliche Moral 2. Band (Pflichtenlehre) § IV n. 198.

[2]) Compendium theol. moralis n. 193.

[3]) M. Jocham, Moraltheologie 1852 I, 424—5; A. Rietter, Breviarium der Ethik 1865 I, 276; Teissonnier, comp. theol. dogmaticae Nemansi 1872 I, 704—5; Gabriel de Vareno O. Cap. comp. theol. moral. ed. III Augustae Taurinorum 1873 p. 272.

[4]) System der christlichen Sittenlehre 1851 S. 260.

ungen als motiva credibilitatis und die Kirche als regula fidei in gleicher Weise wie die Autorität und Offenbarung Gottes zum motivum fidei gehören oder nicht.

Verschiedene kirchliche Theologen der Neuzeit sprechen sich aus im Sinne der Ansicht eines Gotti, Gonet u. s. w. Entweder machen sie als Motiv des göttlichen Glaubens bloß die Wahrhaftigkeit Gottes oder die Wahrhaftigkeit und Weisheit, die Autorität Gottes namhaft, wie z. B. Klee, Gousset, Dieckhoff, Rohling,[1]) oder sie erklären in förmlicher Weise, daß der göttliche Glaube um seiner Göttlichkeit willen nur auf die unerschaffene Wahrheit als Motiv sich stützen könne und nicht auf etwas Geschöpfliches, so daß die äußere, geschöpfliche Offenbarung Gottes nur als Vorbedingung desselben gelten könne, wie z. B. Scavini,[2]) und J. B. Heinrich, welcher im Anschlusse an Gotti sagt: „daher ist und bleibt die unerschaffene Wahrheit allein Glaubensgrund und ist und bleibt der Glaube auch deßhalb, weil er sich auf nichts Erschaffenes, sondern auf Gott allein stützt, eine göttliche Tugend, obwohl die göttliche Wahrheit durch etwas Creatürliches, nämlich die Offenbarung, uns vermittelt ist".[3]) Motiv des göttlichen Glaubens ist Letzterm die erste sich offenbarende Wahrheit oder die active sich selbst bezeugende Offenbarung und die Wahrhaftigkeit Gottes. Die Theorie Lugos scheint ihm „weder genügend zu sein, um den übernatürlichen Charakter des Glaubens in seiner ganzen Integrität aufrecht zu erhalten, noch nothwendig, um den gefürchteten regressus in infinitum oder einen circulus vitiosus zu vermeiden oder um die vernünftige Gewißheit der Glaubwürdigkeit nach Gebühr geltend zu machen".[4])

---

[1]) H. Klee, Dogm. 3. Buch Kap. I; Gousset, Moraltheol. Regensb. 1869 I, 156—157; B. Dieckhoff, comp. eth. christ. cath. 1864 p. 157; Rohling, medulla theol. moralis St. Ludovici 1875 p. 53.

[2]) Theol. moral. Brux. 1847 II, 420—1.

[3]) Dogmatische Theologie 1873 I, 622.

[4]) Ebend. I, 628—29. 632.

Andere Theologen haben sich der Ansicht von Suarez zugeneigt oder angeschlossen, ohne zuzugeben, daß sie einen falschen Cirkel enthalte oder enthalten müsse. So Perrone, Reinerding, v. Schäzler, Hieronymus van Rooy, J. Schwane, G. M. Jansen u. A.[1]) Der Letztere gibt nach Aufzählung verschiedener Meinungen sein Urtheil dahin ab: „verior fidei analysis petenda est vel a quinta sententia (Suaresii), quae magis favet supernaturalitati et certitudini fidei, liber tamen est a traditionalismo vel a sexta (Lugonis), quae viam planiorem facit inter fidem humanam, cognitionem naturalem, quae fidem praecedit et fidem divinam, non autem debet accusari rationalismi". Er sucht alsdann die Meinung des Suarez von dem Vorwurfe eines falschen Cirkels zu befreien und skizzirt im Sinne derselben eine Lösung der schwebenden Frage, scheint also mehr zu dieser Meinung hinzuneigen. Als Schwierigkeit der Lugonischen Ansicht hebt er hervor, daß sie die Göttlichkeit des theologischen Glaubens nicht vollends erklären zu können scheine, ja sogar die ihm eigenthümliche Gewißheit zu gefährden scheine.[2])

Der Ansicht Lugos haben in neuester Zeit beigepflichtet J. Kleutgen in der ersten Auflage der „Theologie der Vorzeit", Fr. X. Schouppe, Franzelin, Simar in der ersten Auflage der „Moral-Theologie", H. Hurter, C. Gutberlet.[3]) Auf den Einwurf, daß Lugos Theorie die Göttlichkeit des Glaubens

---

[1]) Perrone, praelectiones theol. de virtutibus fidei, spei et charitatis, 1865 I n. 68 157. 256; Reinerding, theol. fundam. 1864 I n. 144; C. v. Schäzler, neue Untersuchungen, 1867 S. 513–37; Hieronymus van Rooy, codex dogmaticus Mechliniae 1868 p. 368; J. Schwane, specielle Moraltheologie 1878 S. 22–26.

[2]) G. M. Jansen, praelectiones theol. fundamentalis, Ultrajecti 1876 p. 719–22.

[3]) F. X. Schouppe, elementa theol. dogm. ed. prima 1861 tract. XVIII n. 164–68; J. B. Franzelin, de trad. et scriptura, 1870 p. 574. 587–8; Th. Simar, Moralth. 1867 § 87; H. Hurter, theol. dogm. 1876 I n. 430.

unerklärt lasse, bemerkt Letzterer: „Allerdings ist dieß der Punkt in der Theorie Lugos, wo sie mir auch manchmal etwas gekünstelt zu sein schien. Sein schönes Bild von dem Briefe, an dessen Siegel, Schriftzügen . . . der Freund den Freund erkennt, ohne seinen Glauben an die darin bezeugte Thatsache auf etwas Anderes als auf die Autorität des bezeugenden Freundes zu stützen, ist wohl geeignet, die entgegenstehenden Bedenken niederzuschlagen, aber vielleicht nicht, bei Jedermann sie ganz zu heben. Der einzige Ausweg scheint mir der, daß man die Forderungen an die Göttlichkeit des Glaubens nicht überspannt. Man überspannt sie aber, wenn man von einem nicht göttlichen Wesen verlangt, es solle Subject einer göttlichen Tugend in denkbar höchstem Sinne des Wortes werden. Hält man dieß vor Augen, dann scheint mir die Lehre Lugos nicht bloß durchaus unanfechtbar, sondern auch am befriedigendsten, dieses schwere Problem der Theologie zu lösen." [1]) Auf Lugos Lehre kam schließlich auch H. Denzinger hinaus. Die natürlichen Glaubwürdigkeitsgründe dienen nach ihm nur „als Anlaß, als vernünftiges Substrat, als Voraussetzung" des theologischen Glaubens; sie bewirken als solche nicht eine über Alles gehende Gewißheit (assensus super omnia). Eine solche Gewißheit in einer die Kraft der Glaubwürdigkeitsbeweise übersteigenden Weise bewirkt erst der Wille unter der Einwirkung höherer Erleuchtung oder der pius credalitatis affectus. Er erzeugt eine über Alles gehende Gewißheit der Autorität Gottes und der Offenbarung Gottes, beides in gesonderter und selbstständiger Weise, so daß man nicht mit Suarez u. A. einem faschen Cirkel oder einer endlosen Reihe von Offenbarungen anheimfällt. Am Schlusse der betreffenden Abhandlung neigt Denzinger aber sichtlich zu der Lugonischen Ansicht hin, ja pflichtet ihr der Hauptsache nach geradezu bei mit den Worten: „es steht auch nichts entgegen, daß bei diesem Aßens (des theologischen Glaubens) dasjenige statthabe, was Lugo allgemein bei seiner Erklärung voraus-

[1]) Literarische Rundschau 1877 S. 110.

setzen wollte: daß die Wunder und Weissagungen mit in dieses Motiv aufgenommen werden als Zeichen, womit das Wort Gottes sich kleidet, als einen Theil desselben. Nur darf man den freien Antheil des pius affectus bei diesem Verfahren nicht außer Acht lassen und dieses nicht auf solche Medien der Auffassung der Offenbarung ausdehnen, welche wie die Predigt des Pfarrers mehr von unserer Seite statthaben, passiv zur Offenbarung beitragen und reinmenschlich sind."[1])

Endlich kommen noch solche Theologen in Betracht, die entweder selbstständige Lösungen verfolgten, wie Kuhn gegenüber Hermes und wie Scheeben, oder auf eine bestimmte Lösung Verzicht geleistet haben, wie Kleutgen in der zweiten Auflage der Theologie der Vorzeit.

### G. Hermes.

Unter Glauben versteht Hermes nicht wie gemeinhin die Theologen ein „Annehmen auf das Ansehen eines Andern — Gottes oder eines Menschen", sondern vielmehr einen in uns vorhandenen Zustand der Entschiedenheit (oder der Ueberzeugung) über die Wirklichkeit eines erkannten Etwas, in welchen wir durch ein nothwendiges Halten der theoretischen oder durch ein nothwendiges Annehmen der verpflichtenden Vernunft versetzt werden" und beruft sich in diesem Sinne auf das Wort des Weltapostels: „Der Glaube ist die Wirklichkeit dessen, worauf wir hoffen, und die Bürgschaft der Dinge, die wir nicht schauen (Hebr. 11, 1)". Welches ist nun der Grund eines solchen Glaubens? Es gibt „keinen hinlänglichen Grund zu einem sichern oder was gleichviel sagt: zu einem vernünftigen Glauben, als das nothwendige Halten der theoretischen und das nothwendige Annehmen der verpflichtenden Vernunft allein".[2]) Der Weg, der hiezu führt und innerhalb der philosophischen und positiven Einleitung auf wissenschaftliche Weise hiezu führt, ist der Beweis, welcher ausgeht

[1]) Vier Bücher von der religiösen Erkenntniß, 1856—7 II, 496—500.

[2]) Philosophische Einleitung 2. Aufl. 1831 § 44 S. 258—265.

vom Zweifel: „Der zweifelsüchtige Beweis ist die Wurzel und Bedingung des frommen Glaubens wie der fromme Glaube die Wurzel und Bedingung aller Tugend . . . Nicht darum, daß man glaubt ohne vorhergegangenen Beweis, sondern darin besteht die Demuth des Glaubens, daß man annimmt, was man nicht schauet bloß deßwegen, weil die Vernunft die Annahme fordert, und daß diese die Annahme fordert, zeigt eben der geführte Beweis." [1])

Die Glaubwürdigkeitsgründe der Vernunft sind nach Hermes also auch Grund des theologischen Glaubens an Gottes Autorität und Offenbarung. Wie der Glaube überhaupt so ist auch dieser Glaube zunächst ein nothwendiges Fürwahrhalten auf physisch-nöthigende Gründe hin, alsdann ein nothwendiges Fürwahrannehmen auf moralisch-nöthigende Gründe hin. Insoweit ist er ein durch bloße Vernunftgründe erzwungener, unfreier, todter Erkenntnißglaube, welcher lediglich der natürlichen Kraft des Menschen seinen Ursprung verdankt. Kommt der freie Wille dem moralischen Pflichtgebot der Vernunft nach, dann entsteht der freie, wirksame Herzensglaube, welcher die Sinnlichkeit mit ihren Reizen niederkämpft und eine unbedingte Hingebung an Gott und das, was Gottes ist, bildet und nur kraft einer übernatürlich-innern Gnade zu Stande kommen kann.[2]) Dieser wirksame Glaube ist ein freies Wollen, welches das Fürwahrannehmen der moralisch-verpflichtenden Vernunft allen möglichen theoretischen Zweifeln gegenüber gelten läßt, gleich als ob es ein Fürwahrhalten auf physisch-nöthigende Gründe hin wäre.[3])

Im Urzustande war den Menschen eine natura integra anerschaffen, so daß sie kraft ihrer „natürlichen Einrichtung" ohne innerlich-übernatürliche Gnaden das Wohlgefallen Gottes (die heiligmachende Gnade) besaßen und Gottes Ebenbilder waren. Ohne

---

[1]) Ebend. S. XVII.

[2]) Dogmatik 1834 § 285, 3. Theil S. 469—474.

[3]) Phil. Einleitung S. 246—7.

innerlich-übernatürliche Gnade, ja ohne positiv-göttliche Offenbarung waren sie über die Vernunftmoral hinaus sogar der theologischen Moral fähig. „Sie waren — äußert Hermes — der Vernunftmoral fähig. Aber sie waren auch der theologischen Moral fähig und das ebenfalls ohne hinzugekommene positiv-göttliche Offenbarung, bloß durch ihre physisch-geistige Einrichtung; denn ihre sich selbst überlassene Vernunft konnte sie zur Kenntniß eines Urwesens und zwar desselben als eines heiligen Wesens hinführen, das ihr und aller Dinge Schöpfer und Herr sei, das auch ihre Vernunft gemacht habe und in den Geboten dieser ihnen eigentlich nur seine eigenen Befehle bekannt gegeben habe und auf deren Befolgung dringe. Sie konnten demnach das, was ihre Vernunft ihnen vorschrieb aus Achtung und Gehorsam gegen Gottes heiligen Willen als aus dem letzten und höchsten Beweggrunde mit freier Entschließung erfüllen und also um Gottes willen moralisch gut wollen und thun, konnten indessen auch, sobald ein entgegengesetzter Reiz sich fand, die Macht der freien Selbstbestimmung ungebraucht lassen und die Forderungen ihres höchsten Oberherrn . . . unerfüllt lassen und so wider Gott sündigen".[1]) Eines theologischen Glaubens der inhaltlich entwickelten Art waren die ersten Menschen ohne innerlich-übernatürliche Gnade zwar ebenfalls fähig, aber nicht ohne eine äußerlich-übernatürliche Offenbarung; es wurde nämlich „durch eine so vollkommen natürliche Einrichtung der menschlichen Vernunft eine nachherige übernatürliche Offenbarung übersinnlicher Dinge, als welche zu den äußern übernatürlichen Gnaden gehört, noch gar nicht entbehrlich

[1]) Dogmatik § 206 (3. Theil S. 16) in Vergleich mit § 208. 210. Unter „theologischer Moral" versteht Hermes eine Moral, welche nicht bloß in Rücksicht auf die menschliche Vernunft, sondern in Rücksicht auf Gott zu Stande kommt. Schon die natürlich-religiöse Moral ist und heißt ihm theologische Moral, nicht bloß die positiv-religiöse. Nach ihm wird schon „durch die Erkenntniß Gottes als des Schöpfers der menschlichen Vernunft dem Menschen die Vernunftmoral zur theologischen Moral." (Phil. Einl. § 72 Anm.)

gemacht, sondern nur die schöpferische innere übernatürliche Gnade, worüber allein hier Rede ist. Eine solche Offenbarung kann auch durch die vollkommenste Menschenvernunft, so lange der Mensch ist, nicht ersetzt werden." Insbesondere das Trinitätsgeheimniß ist eine die menschliche Vernunft übersteigende Wahrheit, die einer solchen Offenbarung bedarf, um Geltung für sie zu gewinnen.[1]) Wie sollten aber — so muß man sich Angesichts dieser hermesischen Lehre fragen — die ersten Menschen „aus dem höchsten und letzten Beweggrunde" einer theologischen Moral fähig gewesen sein ohne alle positiv-natürliche Offenbarung, wenn sie des theologischen Glaubens dessen Hauptinhalte nach unfähig waren ohne eine solche Offenbarung? Bildete ein so entwickelter theologischer Glaube für sie keinen Gegenstand der „theologischen Moral"?

Jedenfalls bedarf nach Hermes der Mensch aber im Stande der gefallenen Natur, um der theologischen Moral fähig zu sein, einer innerlich-nachhelfenden Gnade, weil in Folge der Adamssünde ein Uebergewicht der Sinnlichkeit über die Vernunft und dadurch eine Ablenkung vom gottanerschaffenen Vernunftziele herbeigeführt wurde, und bedarf aus dem gleichen Grunde hiezu auch einer äußerlich-übernatürlichen Offenbarung und beides desgleichen zum theologischen Glauben, wenn er ein wirksamer, ein lebendiger, heilsbringender Herzensglaube sein soll.[2]) Ist dieser wirksame Herzensglaube im Stande der gefallenen Menschheit auch seiner Erzeugungsweise nach übernatürlich, indem er nur unter Beihilfe einer innerlich-actuellen Gnade und einer äußeren Offenbarungsgnade zu Stande kommen kann, so ist er dessenohngeachtet seinem Beweggrunde nach ganz und gar natürlich, weil er seinem Beweggrunde nach sich wesentlich in die Glaubwürdigkeitsgründe der theoretischen und practischen Vernunft auflöst.

[1]) Dogm. § 210 (3. Theil S. 35) im Vergleich mit der phil. Einl. § 73 n. 2.

[2]) Dogmatik § 153 (über den Trinitätsglauben), § 283—6.

### J. v. Kuhn.

Gegen die Methode von Hermes, das Christenthum und den Katholicismus sich und Andern anzudemonstriren, trat in die entschiedenste Opposition J. v. Kuhn. Hermes — so bemerkt er — „läßt gleich von vorne herein Philosophie und Theologie stetig ineinander übergehen und betrachtet das philosophische Erkennen (das Wissen) der Wahrheit als die nothwendige Grundlage des theologischen (des Glaubens). Die ganze eigentliche Theologie zerfällt nach ihm in die theoretische (dogmatische Theologie) und in die praktische (Moral-Theologie). Die theoretische Theologie hat aber keinen festen Grund ohne die philosophische und positive Einleitung, sondern die in diesen zu erweisenden Sätze machen mit den eigentlichen dogmatischen Wahrheiten eine ununterbrochene und geschlossene Reihe von Wahrheiten aus, wovon immer eine durch die andere begründet, und die so begründete wieder der Grund der folgenden wird".[1]) Der Hauptirrthum von Hermes besteht darin, die „Offenbarung auf die Vernunft, den Glauben auf das Wissen" zu bauen, also den Glauben, der „eine übernatürliche Gabe und Kraft Gottes ist sowohl nach seinem Inhalt (übernatürliche Wahrheit) als nach seiner Form (übernatürliche Gewißheit)", vom Wissen ausgehen zu lassen und somit auch die positive Einleitung in die Theologie oder die Apologetik des Christenthums und der Kirche vom philosophischen Wissen statt vom Glauben ausgehen zu lassen und die philosophische Einleitung, welche nichts Anderes ist als Philosophie, wie schon ihr Name besagt, für eine unumgänglich nothwendige Grundlage der Theologie zu halten. Da möge sich denn Jeder selbst fragen, „ob bei solchem Verfahren der Glaube nicht mit der letzten Wurzel ausgerissen und seine übernatürliche Kraft und Wirkung (meritum fidei) vernichtet ist".[2])

---

[1]) Ueber Glauben und Wissen mit Rücksicht auf extreme Ansichten und Richtungen der Gegenwart, 1839 S. 59.

[2]) Ebend. S. 62. 74. 80.

Aus dem Bestreben, einer solchen durch Hermes herbeigeführten Rationalisirung des Glaubens gründlich die Spitze abzubrechen, entstand im weiteren Fortgange die Lehre: der Glaube sei zwar nicht, wie St. Thomas wolle, seiner Erkenntnißweise nach vom natürlichen Erkennen unabhängig, wohl aber seiner Gewißheitskraft nach über dasselbe erhaben und der Thatsache wie des Inhalts der Offenbarung auf ein selbsteigenes, übernatürliches Motiv hin sicher ohne vorausgängige Vernunftmotive, wie sie durch Lugo und die spätern Scholastiker gefordert werden.

Kuhn schreibt dem hl. Thomas v. A. in der Einleitung zur Dogmatik die Lehre zu, daß der übernatürliche Glaube eine in dunkler Weise anticipirte Schauung des Jenseits sei. Diese Lehre, dem hl. Thomas thatsächlich nicht eigen, wie früher dargestellt worden, bekämpft er folgendermaßen. Der übernatürliche Glaube überrage das natürliche Erkennen nicht der Erkenntnißweise nach wie die beseligende Schauung des Jenseits, bilde insofern also keine dunkle Vorausnahme dieser letztern. Wie die Propheten und Apostel den Inhalt der göttlichen Offenbarung auf unmittelbare Weise durch die Inspiration erhielten, meistens nicht in fertigen Vorstellungen und Begriffen, sondern in natürlichgebildeten unter Leitung des hl. Geistes und nur hie und da in Phantasmen, von Gott selber gebildet in der menschlichen Einbildungskraft, so empfangen die spätern Gläubigen jenen Inhalt auf mittelbare Weise durch eine von denselben ausgehende biblisch-kirchliche Ueberlieferung oder per fidem ex auditu ohne unmittelbare Inspiration; doch sowohl die Erkenntnißweise der unmittelbaren wie die der mittelbaren Empfänger des Offenbarungsinhaltes sei nur eine in menschlichen Denkformen vor sich gehende Erkenntnißweise, keine inspirirte, übernatürliche, es gebe „wohl einen inspirirten Besitz und eine unfehlbare Mittheilung der göttlichen Wahrheit, aber keine inspirirte Erkenntniß, am allerwenigstens eine inspirirte wissenschaftliche Erkenntniß derselben (Theologie)." Der Glaube, der

das Fundament der objectiven Wissenschaft des Glaubens oder der Theologie bilde, könne insofern nicht als eine Vorausnahme der beseligenden Schauung des Jenseits gelten, und umgekehrt könne die subjectiv-mystische Erfahrung, die diesseits schon einer solchen Schauung „zustrebe", nicht Fundament werden für eine objectiv-wissenschaftliche Erkenntniß.[1]) Der übernatürliche Glaube überrage das natürliche Erkennen nur in folgenden drei Punkten: der Gewißheitskraft nach, dem Inhalte nach und dem Motive nach. Der Gewißheitskraft nach, weil er von Seiten des Menschen nur kraft göttlicher Gnadenwirkung bethätiget werden könne. Dem Inhalte nach, weil er auch auf höhere Wahrheiten geheimnißvoller, übervernünftiger Art sich erstrecke. Dem Motive nach, weil er ein „übernatürliches Motiv" fordere, welches alle Vernunftmotive, alle apologetischen Vernunftgründe nicht zu ersetzen vermögen. Wie der Inhalt der Offenbarung, liege auch deren Thatsache über die Vernunft hinaus, so daß letztere „von sich aus als objective Vernunft, unabhängig von allen subjectiven Einflüssen und Erfahrungen, die Offenbarung als Thatsache gar nicht zu erkennen, geschweige mit voller Evidenz nachweisen kann. Sie erkennt nur die Möglichkeit einer Offenbarung. Die apologetischen Beweise, die wir willig anerkennen und deren Werth wir vollständig würdigen, sind keine reinphilosophischen, sondern theologische Beweise gemäß dem Princip der fides quaerens intellectum." Die denkende Vernunft vermöge also „keinen eigentlichen und reinphilosophisch stringenten Beweis für die Thatsache des Christenthums als absolute Offenbarung zu liefern und das übernatürliche Motiv des Glaubens zu ersetzen, sondern nur Gründe zu erkennen (motiva credibilitatis), die den Glauben an das Christenthum vom Standpunkte desselben als einen vernünftigen bewähren und die Einwendungen der Ungläubigen abweisen. Mit einem Wort: man kann sich nicht in das

[1]) Katholische Dogmatik 2. Aufl. 1859 I S. 230—231. 276—277. 420—421.

Christenthum hinüber- und hineinphilosophiren."[1]) Die Thatsache der Offenbarung sei kein „abstracter Begriff" ohne Inhalt; könnte jene auf reinphilosophische Art bewiesen werden, dann auch der zweite. Der Glaube an die Offenbarungsthatsache sei nicht, wie spätscholastische Theologen und insbesondere der Cardinal Lugo wollten, das „Product vorläufiger Ueberlegung und Ueberzeugung und der hinzukommenden Gnadenwirkung", weil das Verdienst desselben hiedurch eine Schmälerung erfahren würde, sondern vielmehr „das Product dieser Gnadenwirkung und der rückhaltlosen, unbedingten und zweifellosen Hingabe der menschlichen Persönlichkeit an Gott"; er schließe zwar nicht Ueberzeugungsgründe (rationes persuasorias) von nachfolgender Art aus, wohl aber demonstrative Gründe (rationes demonstrativas) von vorausgehender Art, sei folglich ein „unmittelbarer Vernunftakt", doch nicht ein blinder, sondern mit dem „Bewußtsein der Glaubwürdigkeit dessen, dem er glaubt, mit der Ueberzeugung, daß Gott in der Vorzeit durch die Propheten und letztlich in seinem eigenen Sohne den Menschen zu deren Heile sich geoffenbart hat, verbunden"; er sei nicht ein willkürliches, beliebiges Fürwahrhalten oder ein bloßes Fürwahrhalten wollen, wozu der Wille durch die göttliche Gnade bewogen werde, sondern ein unter dem Einflusse der göttlichen Gnade entstandenes freiwilliges Fürwahrhalten mit vernünftiger Ueberzeugung.[2])

Die apologetischen Glaubwürdigkeitsmotive können das Motiv des göttlichen Glaubens nicht ersetzen: insoweit steht diese Lehre in Einklang mit der Lehre Lugos. Sie können aber auch nicht als Theilmotive in dasselbe eingehen: insoweit tritt sie der Lehre Lugos gegenüber. Wie indessen das von den apologetischen Motiven unabhängige, übernatürliche Motiv des göttlichen Glaubens schließlich gegenüber Lugo zu bestimmen sei, worin es denn in Wahrheit bestehen soll, erhellt nicht. Vorgängige apologetische Beweise

[1]) Ebend. S. 263—64.

[2]) Philosophie und Theologie 1860 S. 49—56, Tüb. Quartalschrift 1860 (über Glauben und Wissen nach St. Thomas) S. 289.

für die Thatsache der Offenbarung soll es nicht geben: hierin tritt diese Lehre der Lehre Lugos abermals gegenüber. Doch ist der göttliche Glaube mit dem Bewußtsein der Glaubwürdigkeit Gottes und der Thatsache seiner Offenbarung nothwendig verbunden, weil er kein blinder Willkürglaube sein kann: hierin findet sich wieder eine Annäherung an die Lehre Lugos; wie weit diese Annäherung gehe, erhellt nicht.

M. J. Scheeben.

Motiv oder Beweggrund des Glaubenswillens oder des sog. pius credulitatis affectus und folglich auch des göttlichen Glaubens nach seiner ethischen Seite ist die „Autorität Gottes im Sinne der absoluten Majestät oder Herrschaft gegenüber unserm Geiste, kraft welcher Gott uns absolute Achtung und Ehrfurcht einflößt, Gehorsam und Vertrauen von uns fordert und so die gläubige Annahme seines Wortes gebietet. Diesem Motive entsprechend gestaltet sich daher der Glaube selbst innerlich und wesentlich zu einem Akte gehorsamer und unterwürfiger Huldigung gegen Gott und unbeschränkter Hingabe an Gott oder zu einem Akte der Religiosität, specieller des latreutischen Cultus und gerade eines ganz besonders erhabenen und Gott wohlgefälligen Cultus, der religiositas mentis oder des sacrificium intellectus" (Katholische Dogmatik 1873, I. n. 670). Und was ist Motiv des Glaubens nach dessen intellectueller Seite hin? „Das Motiv oder der Beweggrund des Erkenntnißaktes im Glauben oder des Fürwahrhaltens selbst .... ist im Allgemeinen, wie aus den Worten des Vatikanums hervorgeht, Gott als derjenige, qui nec fallere nec falli potest, resp. die in diesen beiden Vollkommenheiten bestehende Glaubwürdigkeit Gottes im engern Sinn" (n. 674). Das primäre Moment im Motive des gläubigen Fürwahrhaltens ist „die absolute und unfehlbare Wahrheit der göttlichen Erkenntniß (prima veritas in cognoscendo)" (n. 677). Das secundäre Moment

im Motive des gläubigen Fürwahrhaltens ist „die untrügliche Wahrhaftigkeit des göttlichen Willens (prima veritas in dicendo)", und zwar ist sie deßhalb das secundäre Moment, weil „die Intention des Glaubenden über dieselbe hinauszielt und sie nur als Vehikel betrachtet, um der unfehlbaren Erkenntniß Gottes sich anzuschließen und in ihr zu ruhen" (n. 678). Der Akt der göttlichen Offenbarung ferner ist nur ein „Moment, worin und wodurch die in jenen beiden göttlichen Vollkommenheiten bestehende Glaubwürdigkeit Gottes sich für uns geltend macht und auf uns einwirkt", ist also nicht ein Theilmotiv, sondern eine „Bedingung" des Glaubens (n. 679). Die äußere Offenbarung als Product der Offenbarungsthätigkeit ist umsoweniger ein Theilmotiv des Glaubens, als der Glaube „sein ganzes Motiv in Gott haben muß", kann also „nur ein Mittel oder Vehikel sein, durch welches hindurch wir zu Gott hinstreben, um in ihm selbst zu ruhen, oder ein Werkzeug, durch welches Gott auf uns einwirkt und welches seinerseits nur in Kraft der eigenen Glaubwürdigkeit Gottes wirkt" (n. 680).

Wie entsteht nach Scheeben nun der fromme Glaubenswille und der göttliche Glaube? aus eigener Einsicht im Lichte der Gnade gemäß der Ansicht Lugos? oder auf das Zeugniß Gottes hin im Sinne des Suarez? oder aus Gehorsam gegen Gottes Herrschaftswillen im Sinne Wilhelms von Paris? All dieses beziehungsweise. Aus eigener Einsicht kann erkannt werden der persönliche Gott, die unfehlbare Erkenntniß, die Wahrhaftigkeit, Majestät oder Herrschaft u. s. w. desselben, die Thatsache der positiven Offenbarung und die in ihr liegende Forderung, an den Inhalt derselben zu glauben. Im Anschlusse hieran kann alsdann aus dem ethischen Motive der Achtung vor Gottes Majestät, welcher wir Ehrfurcht und Gehorsam über Alles schuldig sind, der fromme Glaubenswille entspringen. Die Erkenntniß dieses Motives ist noch kein Glaubensakt, bildet nur die Voraussetzung eines solchen. Erst der aus dem frommen Glaubenswillen her-

vorgehende theologische Glaube ist seinem Wesen nach ein eigentlicher Glaube, d. h. Zeugnißglaube. Er ist Zeugnißglaube, weil er die unfehlbare Erkenntniß und Wahrhaftigkeit Gottes, welche auf irgend eine Weise — formell oder virtuell, ausdrücklich oder stillschweigend — in der Thatsache des göttlichen Offenbarungszeugnisses mit ausgesprochen sind, auf Grund dieses Zeugnisses für wahr hält und festhält, also sein primäres und secundäres Formalobject oder Motiv auf Grund des göttlichen Zeugnisses hin annimmt wie das Materialobject und mit letzterem zugleich in ein und demselben untheilbaren Acte und ebenfalls um Gottes und nur um Gottes willen. Die unfehlbare Wahrheit der göttlichen Erkenntniß als primäres Motiv des theologischen Glaubens muß mit „dem Materialobject auf Grund förmlichen göttlichen Zeugnisses wahrhaft und eigentlich geglaubt werden", und die Wahrhaftigkeit Gottes als secundäres Motiv desselben muß, „wenn nicht durch einen förmlichen Glaubensakt, so doch durch einen dem förmlichen Glauben analogen, auf ein virtuelles göttliches Zeugniß sich stützenden Akt, und darum ebenfalls um Gottes willen und mit souveräner Gewißheit ergriffen und erkannt werden". So diese im Umrisse (nach n. 682—702 ebend.) skizzirte Ansicht, welcher sich Pruner[1]) und Th. Simar[2]) angeschlossen haben. Sie setzt sich zum Zwecke, ebensosehr den Glaubensnaturalismus wie den Glaubensirrationalismus zu vermeiden, die Kluft zwischen diesen beiden Extremen auszufüllen. Behufs einer Würdigung derselben fallen folgende Fragen in's Gewicht: ist der fromme Glaubenswille und folglich auch der Glaube seiner ethischen Seite nach ein Tugendakt des Gehorsams gegen Gott, sofern er die absolute Majestät und nicht sofern er die absolute Wahrheit ist? Kann die Glaubwürdigkeit (unfehlbare Erkenntniß und Wahrhaftigkeit) Gottes auf Grund eines förmlichen oder virtuellen

[1]) Moraltheologie 1876 I, 98—100.

[2]) In der 2. Auflage der Moraltheologie 1877 S. 209.

Zeugnisses geglaubt werden, wenn dieses Zeugniß bloße Vorbedingung und nicht Motiv des göttlichen Glaubens ist? kann sie überhaupt auf Grund eines solchen Zeugnisses geglaubt werden ohne circulus vitiosus?

### J. Kleutgen.

Kleutgen hatte in der ersten Auflage der „Theologie der Vorzeit" Lugos Theorie den Vorzug gegeben. Die beiden Sätze: „Gottes Wort kann nicht täuschen" und „die christliche Lehre ist Gottes Wort" sind unmittelbar gewiß und nach Art der Principien aus ihnen selbst erkennbar in dem Sinne, „als wir die Gründe, weßhalb Gottes Wort untrüglich ist, in Gott und ebenso die Gründe, weßhalb wir die christliche Offenbarung für sein Wort halten, in dieser selbst finden. Mehr wird nicht erfordert, um mit aller Wahrheit sagen zu können, daß wir Gott seiner selbst wegen glauben und die Offenbarung ihrer selbst wegen als eine göttliche anerkennen." [1])

Wiederholtes Studium — dieser einzigen Frage volle vier Monate hindurch zugewendet behufs einer zweiten Auflage der Theologie der Vorzeit — brachten ihn jedoch zur Ueberzeugung, daß Lugos Theorie wohl gegen die meisten der wider sie erhobenen Einwürfe siegreich vertheidiget werden könne, daß sie insbesondere die Uebernatürlichkeit und Gewißheit des zum Heile führenden Glaubens zu ungeschmälerter Anerkennung bringe, nicht aber die Göttlichkeit desselben.[2]) Lugo — so bemerkt er dementsprechend in der zweiten Auflage der Theologie der Vorzeit — sei allerdings bemüht nachzuweisen, daß obige beiden Sätze durch „bloße Betrachtung ihres Inhalts nach Art der ersten Principien, wenn auch nicht evident, doch gewiß werden. Aber das ist meiner Ansicht nach ein vergebliches Bemühen." Der erste Satz: Gottes Wort ist untrüglich, werde durch Nachdenken vom Geschöpflichen aus gewonnen: „um nichts davon zu sagen, daß wir aus

[1]) Theol. der Vorzeit 1. Aufl. letzter Band 1860 n. 274.

[2]) Dritte Beilage zur Theol. d. Vorzeit 1875 S. 137. 208.

der Idee Gottes, als des höchst vollkommenen Wesens, die Wahrhaftigkeit nicht herleiten können, ohne diese als Vollkommenheit erkannt zu haben, wozu wir nur durch Denken über Geschöpfliches gelangen: Lugo selbst macht aufmerksam, daß wir das Dasein Gottes, die Wirklichkeit des höchst Vollkommenen, nur aus den Geschöpfen erkennen." Ebenso werde der zweite Satz: Gott ist es, der in der Kirche zu uns redet, nur gewonnen „in Folge des Nachdenkens und nicht so, daß jener Satz uns durch sich selbst (ex terminis) gewiß wäre".[1]) Die göttliche Wahrhaftigkeit und Offenbarung bildet im Sinne der Lugonischen Ansicht also nur den nächsten Beweggrund des theologischen Glaubens, den letzten aber die geschaffenen Wahrheiten, aus denen sie erkannt werden im Lichte der Gnade.[2]) Die Göttlichkeit des Glaubens findet hiebei nicht die gehörige Wahrung. Sie findet eine solche nur, wenn der göttlichen Wahrhaftigkeit und Offenbarung unmittelbar um ihrer selbst willen, rein um Gottes willen und nicht um geschöpflicher Wahrheiten willen beigestimmt wird. Wenn aber dieses, wie? auf welche Weise kann jeglicher derselben rein um Gottes willen beigestimmt werden? auf Grund einer unmittelbaren Anschauung Gottes? Eine solche ist in gegenwärtigem Leben für uns unmöglich. Oder auf ein Zeugniß Gottes hin kraft eines eigentlichen Glaubens im Sinne von Suarez? Es ist „widersinnig, daß wir Gottes Wort glauben sollen, weil er wahrhaftig ist und wiederum, daß er wahrhaftig ist, nur darum annehmen sollen, weil er es versichert". Welch anderer Weg ist nun einzuschlagen? „Welch anderer Weg nun einzuschlagen sei, sehe ich nicht: aber soviel ist gewiß, die neue Scholastik hat durch den Satz, daß Gott auch als Gegenstand der Erkenntniß letzter Grund des Fürwahrhaltens der Offenbarung sein müsse, der Theologie eine Aufgabe gestellt, an deren Lösung sie Jahrhunderte hindurch sich vergeblich abgemüht hat." [3])

[1]) Theol. der Vorzeit 2. Aufl. 1867–74 IV n. 270.

[2]) Ebend. n. 274—7.

[3]) Ebend. n. 265. 271. 281.

In der Abhandlung „zur Lehre vom Glauben" — zunächst gerichtet gegen Schäzlers und Scheebens Ansichten mit weitern Ausführungen des Obigen — äußert sich Kleutgen im gleichen Sinne: „zuvörderst also fürchte ich nicht zu übertreiben, wenn ich diese Untersuchung für eine der allerschwierigsten erkläre, denen man auf dem Gebiete der Theologie begegnet. Wird sie ja von manchen das Kreuz oder die Folter der Gottesgelehrten genannt", und fährt weiter: „so wollen denn meine Leser mich entschuldigen, wenn ich die Frage unentschieden lasse, für keine der Lösungen, die man versucht hat, mich erklärend".[1])

## IX. Kritik der protestantischen Theorien.

Der Protestantismus hatte das römisch-katholische Kirchen- und Ueberlieferungsprincip verworfen und auf die hl. Schrift als einzige Glaubensregel sich zurückgezogen. Womit wollte er aber den Schriftglauben begründen? Bis in die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts suchte er lutherischer und reformirter Seits die Göttlichkeit der Schrift rücksichtlich ihres Hauptinhalts oder Gesammtinhalts wie rücksichtlich ihres Ursprungs vom mystischen Geistesprinzip aus zu bewähren, insbesondere den Schwärmersecten und deren Kirchen gegenüber zu bewähren, seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts theilweise auch vom historischen Principe aus, worin ihm schon der Socinianismus und Arminianismus vorangegangen waren. Zwischen diesen beiden Principien bewegt sich der Protestantismus, soweit er eine positive Gläubigkeit nicht daran gegeben, sondern bewahrt hat, rastlos hin und her bis heute. Von dem einen oder andern oder von beiden aus auf gedoppelter Fährte sucht er den wahren Christusglauben und die wahre Christuskirche zu gewinnen und in Besitz zu bringen und legt sich dieselbe so oder anders aus und zurecht. Möge ihm unsere Kritik beiderseits folgen!

---

[1]) Dritte Beilage zur Theol. der V. S. 136.

Bekanntermaßen hat Strauß die Lehre vom testimonium spiritus s. „die Achillesferse des protestantischen Systems" genannt,[1]) wogegen bemerkt wurde, daß sie im Gegentheil die „rechte Stärke desselben" ausmache.[2]) Wie steht es nun mit dem Rechte oder Unrechte dieser beiden Behauptungen?

Nach orthodoxer protestantischer Anschauung soll der Gläubige, der durch den Glauben Wiedergeborne, welcher das Wort der hl. Schrift vernimmt oder liest, auf Grund des Zeugnisses, welches der hl. Geist von sich selber gibt durch die von ihm kraft jenes Wortes ausgegangenen Eindrücke oder Gnadenwirkungen (per testimonium spiritus s. et efficaciam s. scripturae) die Göttlichkeit des Schriftinhalts und Schriftursprungs auf mystisch-geistliche Weise erfahren und so der christlichen Offenbarung und ihrer Offenbarung in der Bibel inne werden. Diese Aufstellung, uns oftmals begegnend, läßt aber die weitere Frage offen: wie denn der noch nicht Gläubige, Nichtwiedergeborne zum Glauben gelangen könne? Die weitere Antwort lautet alsdann dahin: wenn der natürliche Mensch der von der Adamssünde her ihm anhaftenden Unfähigkeit und Ohnkraft entrissen wird durch die vom Schriftworte ausgehende Kraft und Wirksamkeit des hl. Geistes und sie widerstandslos und willig auf sich wirken läßt, wird er an und in sich die Göttlichkeit dieses Wortes erfahren und kraft innerer Versiegelung des Herzens in gläubigem Vertrauen der Wahrheit und Heilsamkeit desselben sich getrösten.

Zuvörderst muß man sich nun fragen: auf welche Weise dieser Lehre zufolge die Untrüglichkeit (Allwissenheit und Wahrhaftigkeit) Gottes in all' dessen Offenbarungen Gegenstand einer göttlichen Gewißheit werde? Etwa ebenfalls auf das mystische Zeugniß des hl. Geistes hin, so daß Letzterer die Untrüglichkeit seines Zeugnisses mitbezeugte? Alsdann wäre ein falscher Cirkel

[1]) Die christliche Glaubenslehre, 1840 I, 136.

[2]) Klaiber in der obencitirten Abhandlung: Die Lehre der altprotest. Dogmatiker vom test. sp. s. (Jahrbücher für deutsche Theol. II, 12).

gegeben. Oder etwa durch eine hievon unabhängige, besondere Selbstbezeugung, Selbstoffenbarung des göttlichen Geistes im menschlichen? Die lutherischen und reformirten Dogmatiker sind von der Annahme einer solch' unmittelbaren Wesensoffenbarung und Wesensintuition Gottes weit entfernt. Oder soll die Untrüglichkeit Gottes aus der Vernunft vorausgesetzt werden und das Offenbarungswort und Schriftwort trotz dessen fide divina als untrüglich angenommen werden?[1]) Die lutherische und reformirte Orthodoxie hat eine nicht bloß potentielle, sondern actuelle Vernunfterkenntniß solcher Art zumeist in Abrede gestellt und hievon selbst abgesehen ist jene Lehre unhaltbar; denn jede Annahme, also auch jede Annahme des göttlichen Glaubens, die auf zwei ungleiche Motive sich stützt, kann nur dem schwächeren Motive folgen, gleichviel ob sie den Character einer förmlichen Schlußfolgerung besitze oder nicht. Nur die Göttlichkeit des Offenbarungs- und Schriftwortes könnte in solchem Falle Gegenstand der fides divina sein, nicht deren Untrüglichkeit.

Weiterhin muß man sich die Frage stellen: warum glaubt man denn im Sinne dieser Lehre schließlich dem Zeugnisse des hl. Geistes? Man glaubt ihm, weil gewisse Bewegungen von innerlich-geistiger Art, um mit Hollaz zu reden,[2]) weil verschiedene Eindrücke von befriedigender, beseligender Art als Wirkungen auf den göttlichen Geist als deren Ursache zurückweisen. Diese Eindrücke sind aber psychische Thatsachen von geschöpflicher Natur. Wie nun? Bilden diese Thatsachen den letzten Gewißheitsgrund des göttlichen Glaubens? Wie kann in solchem Falle die Göttlichkeit desselben festgehalten werden? Die lutherischen und reformirten Theologen des siebzehnten Jahrhunderts lehrten gewöhnlich, daß die fides divina im Unterschiede von der fides humana auf göttliche Autorität sich gründe; nichtsdestoweniger gaben sie ihm auch die geschöpflichen Impulse und Eindrücke der bezeichneten Art zum Stützgrunde, ohne sich die Frage be-

[1]) Vergl. Musaeus, introductio in theol. c. IV § 3.

[2]) Examen theologicum proleg. III c. 32.

stimmt und klar aufzuwerfen, ob und wie beides vereinbar sei? Fr. H. R. Frank hat mit Recht erinnert, daß die protestantische Theologie diese Frage als eine „ungelöste von den Reformatoren her" überkommen habe und bisher auch ungelöst gelassen habe. Nicht das Zeugniß des hl. Geistes — so bemerkt er seinerseits — bildet den letzten Grund der christlichen Gewißheit, wie dieselbe ohne nähere Untersuchung des sie herbeiführenden subjectiven Prozesses voraussetzte; den letzten Grund der christlichen Gewißheit bilden vielmehr die wiedergebärenden Impulse, lebenerweckenden Eindrücke oder „das Zeugniß unserer selbst über unsern Christenstand", die auf den hl. Geist als ihre reale Ursache zurückweisen. Hiebei ist in umgekehrter Weise außer Acht gelassen, wie der christliche Glaube ein göttlicher Glaube sein könne, wenn er seinem letzten Grunde nach auf solch' geschöpflichen Thatsachen fußt?

Die protestantische Theologie hat diese Frage bis zur Stunde nicht bloß ungelöst gelassen, sondern noch nicht einmal in klarer, bestimmter Weise als — Frage aufgeworfen. So wenig wie die obenbezeichnete Frage: wie der göttliche Glaube auf die göttliche Untrüglichkeit sich stützen könne? so wenig hat sie die gegenwärtige: ob und wie der göttliche Glaube sich nicht bloß auf das göttliche, sondern auch auf geschöpfliches Zeugniß sich stützen könne? in klarer, bestimmter Weise als — Frage aufgeworfen. Die katholische Theologie ist hier weit vorausgeeilt, indem sie seit Jahrhunderten die gewaltigsten Anstrengungen sich kosten ließ, um eine endgiltige Lösung derselben herbeizuführen. Und wenngleich sie ein allgemein anerkanntes Resultat trotz all' dieser Anstrengungen nicht erzielte, hat sie doch unter Aufgebot nicht geringen Scharfsinnes in ihren Hauptvertretern die Schwierigkeiten jener beiderseitigen Probleme sich klar und bestimmt vergegenwärtiget.

Wenn ferner, um erst auf den Haupt- und Cardinalpunkt zu kommen, mystische Eindrücke dem Einzelnen die Göttlichkeit des Schriftinhaltes der einschlägigen protestantischen Lehre gemäß bekunden, so muß man weiterhin fragen: ob nur die fundamentalsten christlichen Heilslehren von der Erlösung durch Christus,

der Rechtfertigung auf bloßen Glauben hin und der Heiligung als deren Frucht u. s. w. oder auch alle secundären christlichen Heilslehren sammt und sonders, ob nur die mit den ersteren unlösbar verflochtenen Heilsthatsachen, z. B. Leben und Kreuzestod und Auferstehung Jesu, oder ob alle der Heilsgeschichte seit der Urverheißung irgendwie angehörigen Thatsachen sich dem Einzelnen kraft inneren Geisteszeugnisses beglaubigen und auf das Allersicherste beglaubigen, bevor sie als *biblisch-inspirirte* sich vergewissern? Soweit dieses der Fall wäre, soweit hätte der dogmatische Bibelpositivismus dem Glaubensmysticismus nur eine nachkommende, äußere Bestätigung zu bieten und würde subjectiver Seits nur der Nachgeborne des Erstgebornen sein. Und weiterhin müßte man fragen: ob dann auch der *göttlich-inspirirte* Ursprung der Bibel im Ganzen oder ob selbst der *göttlich-inspirirte* Ursprung der einzelnen biblischen Bücher, also des gesammten Bibelcanons, kraft *innerlicher, mystischer Erfahrung* sich dem Einzelnen beglaubige, von allen etwa nachkommenden oder zur Seite gehenden *historischen* Gründen völlig abgesehen? Welch' verschiedene, welch' wechselnde, einander widersprechende Antworten sind hierauf nicht ertheilt worden innerhalb des Umkreises der protestantischen Theologie, die auf dem Grunde des inneren Geisteszeugnisses den Glaubensbau aufzuführen gedachte? Hiemit ist der factische Beweis geliefert, wie leicht auf diesem Gebiete Täuschungen eintreten können, sobald man über die *allgemeinen* Ideen der Erlösung, Wiedergeburt u. s. w. hinausgeht. Wie leicht können nicht selbsteigene, ja abnorme Erzeugnisse des Geistes für gottentsprungene Erzeugnisse erachtet und hingenommen werden? Wie befriediget, wie beseliget findet sich nicht der so „Ergriffene"? Und wenn auch eine Schrift göttlich-geoffenbarten Inhalt in sich bergen würde, wäre hiemit schon ihr göttlicher Ursprung beurkundet? Könnte ein solcher Inhalt nicht auf rein-menschliche Weise aufgezeichnet worden sein wie in den Büchern der apostolischen Väter? Schließt etwa der Edelstein eine Einfassung durch weniger edle Metalle aus? Ist Gotteswort schlechthin schon Schriftwort?

Allerdings findet das Christenthum einen tiefen Wiederhall im Innern des Menschen, in dessen Vernunft und Gemüthe, dessen Sehnen und Streben. Es verkündet sich als Heilandsreligion und bewährt sich als solche, Heilung und Heil bringend für Einzelne und Alle. Es kommt einem Bedürfnisse der Menschennatur entgegen, ohne ein Erforderniß derselben zu sein; denn Gnade ist Gnade, weil umsonst gegeben. Dadurch und nur dadurch ist es zur weltbewegenden, weltüberwindenden Macht geworden. Es kommt entgegen einem tiefmystischen Zuge der Menschenseele und beweist sich als dessen Erfüllung um so mehr, je mehr es inwendiges, lebendiges Geisteschristenthum geworden. Schon auf die *natürliche* Vernunft machen die Ideen des Christenthums, die Ideen von einem erbarmungsvollen Gotte, welcher der Schwachheit des sündigen Menschen thatreiche Hilfe bietet, ihn durch seinen menschgewordenen Sohne der Gottessohnschaft theilhaft macht und der Verklärung entgegenführt, einen erhebenden, mächtigen Eindruck. Die *unbestimmten, allgemeinen Grundideen* desselben, wie wir schon anderwärts ausgeführt haben,[1]) bewahrheiten sich der natürlichen Vernunft mit *moralischer Nothwendigkeit und Gewißheitskraft*. Diese Grundideen sind die „der Vervollkommung, Integrirung, Versöhnung, Heiligung der natürlichen Geschöpfe; es drängt sich uns mit moralischer Vernunftnothwendigkeit auf, daß der Herr der Creaturen nur auf göttliche, vervollkommende Weise, d. h. nur als Mittler, Versöhner und Heiliger, und nicht auf un- und widergöttliche Weise sich offenbaren könne, wenn er in freier, ungeschuldeter oder übernatürlicher Art sich uns offenbaren will". Daran ist festzuhalten „gegenüber all den verschiedenen philosophischen und theologischen Systemen der Neuzeit, welche das Disharmonische, das Böse und den Irrthum nur als Unvollkommenheit fassen oder als einen zu überwindenden conträren Gegensatz des Harmonischen, Guten und Wahren, insoferne aber als eine nothwendige Voraussetzung und

[1]) Wissenschaft und Autorität, 1868 S. 178—180. 184.

Folie desselben, die also da meinen, daß sich Gott als entvollkommendes, desorganisirendes, disharmonisirendes Princip offenbaren könne, ja offenbaren müsse, um desto voller, mächtiger, reicher dann im Processe der Welt- und Menschheitsentwicklung als vervollkommendes, organisirendes, harmonisirendes Princip offenbar werden zu können". Dagegen die bestimmtern Gestaltungen jener unbestimmten Grundideen oder die specifischen Geheimnisse des Christenthums — die immanenten und historisch-thatsächlichen — beglaubigen sich der natürlichen Vernunft nicht innerlich mit solch überwältigender Nothwendigkeit, um, abgesehen von anderweitigen, historischen Gewährmitteln, als zweifellos gewiß zu erscheinen. Und selbst wenn die Vernunft in ihrer Kraft gehoben ist durch das göttliche Gnadenlicht, wird sie nicht sagen können: ja ich bin auf innere Erfahrung hin der Wahrheit des Evangeliums sicher. Und selbst wenn sie bereits im festen, lebendigen Glauben an dessen Wahrheit steht und wenn dieser Glaube sich in innerer Erfahrung als eine Kraft aus Gott kundgibt, selbst wenn sie sagen kann: die Verheißung des Evangeliums hat sich an mir erfüllt, ich glaube auf eigenes Erlebniß hin, selbst dann wird sie lediglich auf solche Glaubenserfahrungen hin nur mit erhöhter Wahrscheinlichkeit, aber nicht mit voller, dem trügerischen Schein entrückter Gewißheit sagen können: ja, ich kann mich meines Heils getrösten, ich bin meiner Wiedergeburt, ich bin meines Gnadenstandes sicher kraft der Verdienste des fleischgewordenen Gotteswortes u. s. w. Der mystische Beglaubigungsproceß ist nichts Anderes als ein Rückgang von den subjectiven Heilsthatsachen zu den objectiven Heilsmächten über und außer uns. Wie schwer ist im Einzelnen aber nicht schon eine richtige Unterscheidung der übernatürlichen Heilsthatsachen und der natürlich-idealen Phänomenen? wie schwer nicht eine richtige Abgrenzung der die Entsündigung und Heiligung erst vorbereitenden Thatsachen von den dieselben constituirenden? Und wenn die Heilsthatsachen gebieterisch auf göttliche Heilsmächte als Wirkungsgründe zurückweisen, sind diese alsdann schon als göttliche

Persönlichkeiten Eines und desselben Wesens erwiesen? und wie kann von jenen Thatsachen aus erst eine sichere Verbürgung dessen stattfinden, daß die wirkenden Heilsmächte nicht bloß göttlicher, sondern auch gottmenschlicher Art seien, fort und fort in uns gegenwärtig und erlebbar? Rein von Innenher, von äußerlich-historischen Gründen abgesehen, kann nicht einmal die geschichtliche Existenz eines „urbildlich idealen" Christus, geschweige denn eines gottmenschlichen Christus im kirchlich-traditionellen Sinne zu zweifelloser Bewahrheitung kommen und um vielweniger anderweitige, für das mystische Leben noch weiter zurückliegende Glaubenspunkte. Und wenn wir im Einzelnen eingehen wollten auf irgend welche Auffassungen, die im Sinne der specifisch-protestantischen, so oder anders formulirten Bekenntnisse dem Christenthume gegeben worden sind, würde sich zeigen, daß sie auf dem Wege einer geistlichen Erfahrung, die nicht Scheinerfahrung sein soll, in keinerlei Weise Bewährung finden können.

Im Besondern möge zum Schlusse nur des „Systemes der christlichen Gewißheit" von Frank noch gedacht sein Anbetrachts der ihm zukommenden Bedeutung! Vor Allem kommt es hier wie überall auf die Festigkeit des Principes und auf dessen Trag- und Entwicklungsfähigkeit an; sie zusammen bedingen die Haltbarkeit eines Systems. Gewißheitsprincip des christlichen Glaubens solle obigem Systeme zufolge nun sein Wiedergeburt und Bekehrung, vom Einzelnen ergriffen in christlicher Erfahrung. Die Wiedergeburt wird nicht mit den Reformatoren und frühern lutherischen Dogmatikern als der Rechtfertigung folgend aufgefaßt, sondern mit den spätern lutherischen Dogmatikern als ihr vorgehend;[1]) denn die Wiedergeburt und die vermittelst der Wiedergeburtskräfte früher oder später erfolgende Bekehrung (Reue) des mündigen Menschen sollen hier ja die Grundlage des christlichen Glaubens und sofort auch der Rechtfertigung

[1]) Vergl. hierüber Thomasius: Christi Person und Werk, 1. Aufl. III, 2 S. 317 ff.; Ludhart, Kompendium der Dogmatik, 4. Aufl. 1873 S. 212. 238. 281.

(Schuldbefreiung) und der hieraus erwachsenden Heiligung bilden. Wiedergeburt und Bekehrung — so oder anders gefaßt — können aber nicht das Fundament der christlichen Gewißheit bilden, weil der Einzelne bezüglich derselben leicht der Selbsttäuschung verfällt. Das geistige und geistliche Gesundheitsgefühl ist der Irrung weit eher noch ausgesetzt als das leibliche. Zudem bleibt die Frage unerörtert: ob und inwieferne dieselben als psychische Thatsachen von geschöpflicher Natur dem göttlichen Glauben zum Grunde dienen können? Was ferner die Trag- und Entwicklungsfähigkeit des vorausgesetzten christlichen Gewißheitsprincipes anbelangt, so lassen sich all diejenigen Objecte, welche als immanente, transcendente und transeunte gefaßt und auseinandergehalten werden, nur in sehr begrenztem Maaße von demselben aus als Gewißheitsobjecte constatiren. Ganz und gar richtig ist es, wenn gesagt wird, die sacramentlichen Handlungen erlangen durch geistliche Erfahrung, vom urkundlichen Worte abgesehen, keine Gewißheit. Der mündige Täufling „wird dessen, was es um die Taufe ist, nicht erst versichert durch das, was bei der Taufe in ihm vorgeht, sondern er ist es schon vorher durch das Wort, und weil er dessen versichert ist, unterzieht er sich der Taufe. Und niemals ist es der Kirche eingefallen, die Frage, welches denn die Sacramente und wie viele ihrer seien, zu entscheiden aus dem Gefühle dessen, was der Einzelne beim Vollzug solcher Handlungen als Taufe, Confirmation, Ordination u. s. w. empfindet, sondern durch das Wort ist ihr die nächste Kunde und Gewißheit davon zu Theil geworden".[1]) Diese Sätze verlangen einfach nur eine — erweiterte Ausdehnung.

### Kritik der historischen Glaubenstheorien.

Die vom Socinianismus und Arminianismus ausgegangene, von Chr. Storr und dessen Schule auf eigenthümliche Art ausgebildete, neuerdings von H. Voigt in seiner „Fundamentaldogmatik" wiederaufgenommene Richtung will vorherrschend auf historischem

[1]) System der christlichen Gewißheit II, 93—4 ff.

Wege eine Grundlegung des Glaubens gewinnen. Es ist nun allerdings anzuerkennen, daß die Aechtheit, Unverfälschtheit und die menschliche Glaubwürdigkeit der protocanonischen Schriften auf historisch-kritische Gründe hin erweisbar sei und unter dieser Voraussetzung auch die göttliche Sendung der Apostel und Propheten und sofort auch der göttliche Ursprung der durch sie kundgegebenen Offenbarungen gewährleistet sei. Doch aus der gottbeglaubigten Sendung der Apostel und Propheten ergibt sich nicht schlechthin schon die Inspiration derselben für schriftliche Aufzeichnungen. Eine Personalinspiration derselben hätte auch Bestand haben können, wenn es ihnen freigestanden und freigeblieben wäre, auf welche Art und Weise — ob auf mündliche oder schriftliche — sie das Wort Gottes ausbreiten. Aus der Personalinspiration der Apostel und Propheten folgt ohne besondern Auftrag und Impuls von Seiten Gottes vor und während des Schreibens noch keine Schriftinspiration. Das Charisma des Apostolates und der Prophetie umschließt nicht wesentlich schon das Charisma der Schriftinspiration; es kann mit ihm verbunden sein, muß aber nicht mit ihm verbunden sein. Etwas Anderes sind inspirirte Offenbarungsträger und etwas Anderes inspirirte Verfasser von Offenbarungsurkunden. Wie will nun die Inspiration der apostolischen und prophetischen Schriften erwiesen werden? Aus deren eigenem Selbstzeugnisse, sofern solche biblische Schriftsteller, die durch Wunder- und Weissagungsgaben als gottgesendete sich dokumentiren, specielles Zeugniß dafür ablegen, auf Gottes Befehl und Antrieb hin geschrieben zu haben? Aus einem solchen Selbstzeugnisse der Bibel, aus einzelnen Aussprüchen der Propheten und dem Zeugnisse des Apostels Paulus II Tim. 3, 15—16, kann aber nur die göttliche Inspiration der protocanonischen Schriften des alten Testaments bewiesen werden, wie früher dargelegt wurde.[1] Aus geschichtlichen Gründen folgt ferner, daß man auch die protocanonischen

[1] Vergl. oben S. 50—1.

Schriften des neuen Testaments, insbesondere auch die der beiden Apostelschüler Marcus und Lucas, nicht bloß für ächt und unverfälscht, sondern zudem für *inspirirt* angesehen habe und theilweise schon von Anfang auch die deuterocanonischen Schriften nicht bloß des neuen, sondern selbst des alten Testamentes als solche betrachtet und behandelt habe; all dieses erlaubt einen mehr oder minder starken Schluß, daß ihnen schon in den Augen der Apostel eine gleiche Geltung werde zugekommen sein, doch eine volle, über jeden Zweifel erhabene Gewähr hiefür kann aus solch geschichtlichen Gründen nicht gewonnen werden; sie kann überhaupt nicht gewonnen werden ohne das unfehlbare Zeugniß der Kirche, wie früher dargestellt worden ist.

Was soll ferner unter Voraussetzung der biblisch-historischen Glaubwürdigkeitsgründe im Sinne dieser Richtung der *letzte Glaubensgrund* selber sein? Die Autorität (Untrüglichkeit) und Offenbarung Gottes. Wie soll aber der erstern eine entsprechende Gewißheit zukommen? und wie soll die zweite, soferne sie nicht bloße *Thätigkeit Gottes* ist, sondern eine *geschöpfliche* Thatsache, Grund des *göttlichen* Glaubens sein? Diese Fragen finden wir von der protestantischen Theologie der historischen Richtung ebensowenig aufgeworfen, wie von jener der mystischen Richtung und in Folge dessen auch keiner Lösung entgegengeführt.

Der von Seiten der mystischen Richtung erhobene Vorwurf, als ob das Storr'sche Beweisverfahren den Glauben im vorhinein schon und nothwendig zu einer Sache der bloßen Einsicht, der Vernunfterkenntniß mache, ihn aufnöthige, ist völlig ungegründet; alle dortselbst zur Verwendung kommenden Beweise nöthigen *im Ganzen* nur moralisch, wie ja der mystische Erfahrungsbeweis im Sinne der entgegengesetzten Lehrart ebenfalls nur denjenigen nöthiget, der guten Willens ist, der nicht widersteht, also nur auf moralische Weise nöthiget. Nicht zu verkennen ist indessen, daß auf Seiten der mehr rationell und historisch verfahrenden Richtung der mystischen Innerlichkeit des Christenthums oft zu wenig Rechnung getragen wurde. Das mystische Element bildet

für das rationell-historische eine wesentliche Ergänzung, sofern sie ihm erst den Hauch einer seelenvollen Innigkeit, einer begeistenden und begeisternden Weihe ertheilt und ihm die Pforten des menschlichen Gemüthes öffnet.

## X. Kritik der katholischen Theorien.

### Vorerinnerungen.

1. Christus verlangt, daß man dem Zeugnisse glaube, welches er und der Vater ablegen, indem dieses Zeugniß wahr sei (Joh. 8, 16–18). Wir sollen das Wort Gottes glauben, weil es das Wort der ewigen Wahrheit ist: dieß tritt uns in den verschiedensten Wendungen als Lehre der Väter entgegen und ist der Ausdruck des kirchlichen Lehr- und Glaubensbewußtseins aller Zeiten. Auf ökumenische Weise hat das Vaticanische Concil dieses erklärt in den Worten: „si quis dixerit, fidem divinam a naturali de Deo et rebus moralibus scientia non distingui ac propterea ad fidem divinam non requiri, ut revelata veritas propter auctoritatem Dei revelantis credatur, anathema sit", zugleich mit Verwerfung der protestantischen Lehre von der innern mystischen Erfahrung auf Grund einer privaten Offenbarung Gottes in den weiterfolgenden Worten: „si quis dixerit, revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse ideoque sola interna cujusque experientia aut inspiratione privata homines ad fidem moveri debere, anathema sit" (de fide can. 2—3). Wenn aber die geoffenbarte Wahrheit wegen der Autorität des sich offenbarenden Gottes zu glauben ist, weßhalb ist diese letztere wieder für wahr zu halten? was ist der letzte Beweggrund oder Gewißheitsgrund des göttlichen Glaubens? Das ist durch das Vaticanische Concil nicht entschieden worden; das blieb nach wie vor der kirchlich-theologischen Wissenschaft zur Erforschung überlassen. Zahlreiche, ja zahllose Versuche haben die Vertreter derselben unternommen, um den göttlichen Glauben aus dessen letzten Grunde oder aus den letzten Gründen, die zusammen diesen Grund bilden, zu erklären. Einige wesentlichere dieser

Erklärungsversuche oder Hypothesen sind von uns skizzirt worden. Welche derselben werden nun als unhaltbar zu erachten und abzuweisen sein? Unsere Antwort geht dahin: einem allgemeinen Canon zufolge all diejenigen, welche den göttlichen Glauben in dessen ganzer Fülle, welche insbesondere die übernatürliche Gewißheit und die Göttlichkeit desselben nicht zu ihrem vollen Rechte gelangen zu lassen im Stande sind, also das, was sie erklären sollen, nicht erklären können und nicht erklären. Welche werden dahin zu zählen sein? Suchen wir dieses im Einzelnen herauszustellen, um so den Kreis der als möglich erscheinenden Erklärungsversuche enger und enger zu ziehen und endlich zu schließen.

2. Als unhaltbar sind zuvörderst zu erachten die Theorien all derjenigen Männer, welche theilweise dem christlichen Glauben zwar eine gewisse Uebernatürlichkeit zugestanden, soferne sie eine nachhelfende Gnade zu dessen Bethätigung postulirten, jedoch dessen übernatürliche Gewißheit im Vollmaaße nicht zu ihrem Rechte kommen ließen. So Scotus Erigena, Abälard, Raymundus Lullius und neuerdings Hermes. Sie machten die apologetischen Glaubwürdigkeitsgründe zum Glaubensgrund, legten also Vernunftgründe dem göttlichen Glauben als Gewißheitsgrund unter. Vernunftgründe als solche können jedoch nur den Gewißheitsgrund bilden für einen Offenbarungsglauben, welcher seinem Wesen nach von rein menschlicher Art ist, wenn er auch einer nachhelfenden Gnade zu seiner Ausübung bedürftig sein sollte. Der göttliche Glaube ist seinem Wesen nach von höherer Art,[1]) ihm eignet sofort auch eine wesentlich-höhere Gewißheit, eine solche setzt außer einem höhern Wirkungsgrund einen höhern Gewißheitsgrund voraus, und wäre in Ermanglung dessen ihrem specifischen Wesen nach — grundlos.

Als unhaltbar sind ferner zu erachten die Theorien derjenigen Theologen, die in diametral entgegengesetzter Weise einen grund-

[1]) Vergl. oben S. 72—3.

losen Glauben für möglich oder gar für alleinmöglich hielten, indem sie Angesichts der Schwierigkeiten, einen letzten Gewißheitsgrund des göttlichen Glaubens namhaft zu machen, endlich auf die Meinung geriethen, es bedürfe eines solchen überhaupt nicht und so als letzte Lösung die Nichtlösung proklamirten. Entweder nahmen sie an, der gnadenbewegte Wille vermöge den göttlichen Glauben an die Wahrhaftigkeit und Offenbarung Gottes oder gar unmittelbar an die einzelnen Artikel der letztern ohne ein ihn bestimmendes Motiv hervorzurufen, wenn nur vernünftige Probabilitätsgründe dieses als gerechtfertiget erscheinen lassen; so Occam, G. Biel, Huet. Oder sie nahmen an, der gnadenbewegte, fromme Wille vermöge unter Voraussetzung eines ihm entsprechenden zweifellosen Glaubwürdigkeitsurtheils den Befehl zu ertheilen, die Wahrhaftigkeit und Offenbarung Gottes ohne ein bestimmendes Motiv zu glauben; so Aegidius Coninck und die Salmaticenser. Oder sie nahmen an, man könne irgend ein Object fürwahrhalten, insbesondere kraft göttlichen Glaubens fürwahrhalten, wenn man auch alle Gründe, welche dessen Bejahung vorbedingen und ermöglichen, vergessen habe oder von ihnen abstrahire; so R. de Arriaga und Dominikus Viva. Jede dieser dreierlei Aufstellungen indessen, so scheint uns, muß als unausreichend befunden werden. Der Glaube ist ein vom Willen befohlener Erkenntnißakt, zunächst also kein Willensakt. Ein Willensgrund reicht für einen solchen Erkenntnißakt nicht hin, ist kein Glaubensgrund. Ohne einen solchen Glaubensgrund hätte man keinen Grund, eher zu glauben als nicht zu glauben, eher zwei Begriffe, wie z. B. Gott und Wahrhaftigkeit, Gott und Offenbarung, Person des hl. Geistes und dessen doppelten Ausgang u. s. w., miteinander zu verbinden als zu trennen. Eine Glaubenszustimmung ohne Grund steht in Widerspruch mit dem logischen Principe des Grundes, ist reinwillkürlich und widervernünftig, und kann unmöglich gottgewirkter Art sein. Der göttliche Glaube muß ferner eine über Alles gehende Gewißheit haben, so daß man alle endlichen Güter, selbst Blut und Leben eher als ihn zu opfern bereit wäre; wie sollte aber dieses

möglich sein, wenn er keinen Grund hätte? Insbesondere kann nicht mit den Salmaticensern gesagt werden, dem göttlichen Glauben gehen Vernunftgründe als Bedingungen vorher, das sei vollends hinreichend. Die Vernunftgründe sollen nach der Lehre derselben dem göttlichen Glauben ja nur als Bedingungen, nicht als Beweggründe dienen, also wäre eingestandenermaßen der göttliche Glaube ein grundloser; wie könnte er alsdann aber ein für das ewige Leben heilsamer, ja heilsverdienstlicher sein und werden? Der nämlichen Consequenz verfallen auch diejenigen Theologen, welche die Untrüglichkeit oder Offenbarung Gottes oder beide zusammen zum letzten Motive des theologischen Glaubens machen mit Aufstellung des Satzes: innerhalb des stricten Glaubensbereiches (intra lineam fidei) dürfe man nach keinem weitern Grunde fragen, falls man nach einem solchen frage, sei der gemessene Bescheid zu ertheilen, daß man berechtigter Weise darüber hinaus nur nach vorbedingenden Glaubwürdigkeitsgründen fragen dürfe. Wenn dem so wäre, warum hätte man alsdann jenem Motive „intra lineam fidei" eher beizustimmen als nicht beizustimmen? Auch die Obliterations- und Abstractionstheorie scheint uns auf unbesiegbare Schwierigkeiten zu stoßen, in dem Bestreben, besiegbaren auszuweichen. Wenn die Gründe eines bejahenden Urtheils oder Schlusses z. B. für die Existenz einer geschichtlichen Person oder Thatsache oder insbesondere für die Persönlichkeit, Allwissenheit, Allwahrhaftigkeit Gottes und die übernatürliche Offenbarung im Einzelnen auch vergessen würden, so müßte doch immer die Erinnerung zurückbleiben, daß es solche Gründe gebe, um dieselben vernünftiger Weise bejahen zu können, und zwar müßte einer solchen Erinnerung nicht bloß eine Wahrscheinlichkeit zukommen, sondern auch eine Gewißheit, wenn eine derartige Bejahung mit Gewißheit vollzogen werden sollte, ja es müßte ihr auch eine Gewißheit zukommen in entsprechendem Maaße, also eine um so festere, kräftigere, je festern, kräftigern Charakters diese Bejahung sein sollte. Wo nicht mehr die geringste Erinnerung zurückgeblieben wäre, daß es Gründe gebe für eine solche Bejahung, dort könnte sie nur un-

vernünftiger, willkürlicher Weise vollzogen werden. Wenn ferner die Gründe eines Urtheils oder die Prämissen eines Schlusses zwar objectiv als Gründe, als Prämissen anerkannt werden, aber durch Abstraction als *nicht vorhanden für uns* angesehen und völlig außer Acht und Betracht gelassen werden, dann könnte ebenfalls nur grundloser, willkürlicher Weise die Behauptung aufgestellt werden: diese Person oder Thatsache ist eine für uns geschichtliche rein um ihretwillen, die Persönlichkeit, die Allwissenheit, Allwahrhaftigkeit Gottes, die übernatürliche Offenbarung ist wahr für uns rein um ihretwillen, jedes dieser Objecte ist sein eigener Gewißheitsgrund, abgesehen von allen vorausgehenden, anderweitigen Gründen. Ein solch abstractionsmäßiger Glaube wäre ein *subjectiv*-grundloser, widervernünftiger, der göttliche Offenbarungsglaube kann also kein solch abstractionsmäßiger Glaube sein, zur Bildung eines solchen kann die Gnade Gottes nicht mitwirken.

All' diejenigen Theorien, welche in Rationalismus führen, und all' diejenigen, welche umgekehrt — obgleich wider Absicht — in Irrationalismus führen, sind *aus demselben und gleichem Grunde* als unhaltbar zu erachten, weil sie nämlich *die dem göttlichen Glauben zukommende Gewißheit nicht erklären können, ja unmöglich machen*: das hat sich auffallender und merkwürdiger Weise als Ergebniß herausgestellt. Aus dem gleichen Grunde kann auch die Theorie eines Wilhelm von Auvergne nicht als haltbar befunden werden. Gott ist vermöge seiner Majestät wohl Urheber aller Dinge und Gebieter über alle Dinge und auch Gebieter über alle Geister, kann *insofern* jedoch nicht letztes Motiv des göttlichen Glaubens sein; denn *insofern* führt er nicht in die Erkenntniß der Wahrheit ein, noch ist er *insofern* ein Grund für deren Annahme. Ein Glaube auf bloßen Majestätsbefehl hin wäre ein *bloßer* Willensglaube oder ein Willkürglaube ohne objectiven Wahrheitsgrund und eine in ihm wurzelnde Gewißheit. Alle und jede Tugend ist freilich Gehorsam gegen Gottes Gebot, aber je auf einen besondern specifischen Grund hin. Der Glaube seiner intellectuellen Seite

nach ist eine intellectuelle Tugend und bedarf zur Zustimmung insofern eines intellectuellen Grundes. Seiner ethischen Seite nach wurzelt er in dem frommen Glaubenswillen, dieser ist aber nicht eine Tugend des Gehorsams im engeren Sinne dieses Wortes, weil er im Sünder vorhanden sein kann, während letzterer nicht.

Als unhaltbar muß ferner auch die Lehre eines Capreolus, M. Cano, P. Aragon gelten, daß die Gnade und ihr Antrieb der letzte Beweg- oder Gewißheitsgrund des göttlichen Glaubens sei. In solchem Falle wäre letzterer ein bloß instinctiver Glaube, sonach ebenfalls grundlos und einer objectiven Gewißheit ermangelnd. Die Glaubensgnade ist wohl der höhere Wirkungsgrund des göttlichen Glaubens, nicht aber Beweg- oder Gewißheitsgrund desselben.

3. Als unhaltbar sind ferner zu erachten all' diejenigen Theorien, welche die dem übernatürlichen Glauben zukommende Göttlichkeit nicht in entsprechender Weise zu ihrem Rechte kommen lassen, indem sie entweder dieselbe per excessum zu hoch spannen oder per defectum verkümmern, indem sie entweder den übernatürlichen Glauben in letzter Instanz zwar auf einen göttlichen Gewißheitsgrund zurückführen, aber auf einen unserem Erkenntnißstande dermalen nicht entsprechenden, oder denselben in letzter Instanz auf einen un- und außergöttlichen Gewißheitsgrund zurückführen und so entgöttlichen. Als unhaltbar um dessentwillen erscheint die Theorie des Aureolus, daß Gott um seiner Gottheit willen oder — was dasselbe ist — um seiner selbst willen als absoluter Wahrheit (veritas in essendo) das letzte Motiv des göttlichen Glaubens sei. Für uns, wie wir dermalen sind, bildet die Wahrheit Gottes in seiner Erkenntniß (veritas in cognoscendo) und in seiner Offenbarung (veritas in dicendo) und diese Offenbarung selber das nächste Motiv des göttlichen Glaubens; was bildet aber das weitere und das letzte Motiv für deren Annahme im göttlichen Glauben? Die Gottheit? Sie ist wohl der letzte Seinsgrund all' dessen,

jedoch nicht der letzte Erkenntniß- und Gewißheitsgrund all' dessen für uns, so lange wir im Glauben wandeln und nicht im Schauen, so lange wir die Gottheit in der Fülle ihrer Vollkommenheit nicht schauen, wie sie an und in sich selber ist.

Nicht minder unhaltbar ist auch die Lehre Michael Medina's, daß die göttlich geleitete Kirche der letzte Beweggrund des göttlichen Glaubens sei. Wie die hl. Schrift so ist die göttlich geleitete Kirche und ihre Ueberlieferung wohl eine unverbrüchliche Norm des göttlichen Glaubens für all' diejenigen, denen sie nicht auf unüberwindliche Weise unbekannt und fremd geblieben ist, keineswegs aber letztes Motiv desselben. Es gab ja einen göttlichen Heilsglauben schon vor der Gründung der sichtbaren, vom hl. Geiste geleiteten Kirche und kann auch seitdem und noch einen solchen geben außerhalb derselben. Es kann endlich auch einen göttlichen Glauben an Privatoffenbarungen geben, welcher sich nicht auf die göttliche Autorität der katholischen Kirche, sondern auf jene des sich offenbarenden Gottes stützt, also fides divina ist, ohne fides catholica zu sein. Und abgesehen von diesem Allen müßte man sich fragen: wie man denn der Autorität der göttlich geleiteten Kirche im Glauben gewiß sein könnte? Auf die Autorität der göttlichen Offenbarung und ihres Lehrwortes hin? Damit würde man in einen falschen Cirkel verfallen, um vermittelst eines solchen die Göttlichkeit des Glaubens zu retten, was widersinnig ist. Oder wollte man der göttlichen Autorität der Kirche gewiß sein auf anderweitige Bewährungsgründe (argumenta credibilitatis) von geschöpflicher Natur hin? Alsdann entstünde die Frage: ob der Göttlichkeit des Glaubens nicht aus diesem neuen Grunde Abbruch gethan würde, worauf in der Besprechung der Lugonischen Lehre näher eingegangen werden soll.

Noch übriget die Untersuchung, ob diejenigen Theorien, die gerade in neuesten Tagen eine erhöhte Bedeutung oder eine erneute Aufnahme gewonnen haben, der Göttlichkeit des Glaubens in entsprechendem Maße ihr Recht werden lassen. Hiezu möge nunmehr im Einzelnen vorgegangen werden!

### Kritik der Erleuchtungstheorien.

1. Diese Erleuchtungstheorien, ganz im Allgemeinen genommen, wollen die Göttlichkeit des Glaubens in letzter Linie auf innere Gottesoffenbarung gründen. Ihnen zufolge gäbe es eine innere Gottesoffenbarung nicht bloß für die unmittelbaren Empfänger und Träger der göttlichen Inspirationen, sondern auch fort und fort für alle Gläubigen außer und über der von der Kirche vorgelegten äußern Offenbarung, indem sie diese letztere erst als eine göttliche, ja übernatürlich-göttliche und unfehlbar-wahre für uns erkennbar machen würde. Das Glaubenslicht wäre ein inneres Offenbarungslicht wie das prophetische Licht und das Licht der Glorie und stünde inmitten beider. Im Unterschiede vom prophetischen Lichte würde es die materialen Objecte des Glaubens im Einzelnen entweder nur inspiriren unter der Bedingung, daß sie auch von Außen her vorgelegt und in's Bewußtsein gerufen wären, oder es würde nicht diese materialen Objecte des Glaubens, sondern lediglich nur das formale Object, weßhalb denselben beizustimmen ist, durch innere Erleuchtung vergegenwärtigen, nämlich nur die Untrüglichkeit Gottes und den übernatürlich-göttlichen Ursprung der durch die äußere Lehrverkündigung vorgelegten materialen Objecte des Glaubens. Ebensowenig würde das Glaubenslicht diese letztern Objecte dem dießseitigen Geiste schon in und durch Gott schauen lassen wie das Licht der Glorie. Dadurch grenzen sich diese Erleuchtungstheorien ab von allen anderweitigen und weitergehenden Erleuchtungstheorien, die in älterer oder mittelalterlicher oder neuerer Zeit hervorgetreten sind. Sprechen nun positiv-theologische oder speculativ-theologische Gründe für eine derartige Auffassung? Es ist zu verneinen.

Moses und die Propheten, Christus und die Apostel verlangen immer nur Glauben an die von ihnen äußerlich verkündigten Offenbarungen Gottes; der Glaube kommt vom Hören, das Hören aber von der Predigt des Wortes Christi, schreibt Paulus (Römerbr. 10, 17). Ebenso verlangen die Väter und die Theologen, ja die Kirche selber immer nur Glauben an die von Christus

und den Aposteln her überlieferte und äußerlich verkündete Offenbarung Gottes. Von diesem Standpunkte aus kämpften die katholischen Theologen stets gegen die verschiedenen Erleuchtungstheorien der orthodoxen Protestanten und der „Schwarmgeister" und theosophischen Mystiker. Wenn einige nachscholastische Theologen annahmen, daß die Offenbarung den gläubigen Subjecten nicht bloß äußerlich per species acquisitas vermittelt werde, sondern auch innerlich per species infusas, so standen sie in dieser Beziehung isolirt. Charismatische Glaubensoffenbarungen, Privatoffenbarungen an einzelne Gläubige, ja selbst an Ungläubige, um ihnen den heilsbringenden Glauben und das Heil zu ermöglichen, hat es in der Zeit nach Christus allerdings gegeben und kann es fort und fort noch geben nach biblisch-kirchlicher Lehre, aber innere Offenbarungen, die durch das Glaubenslicht allen einzelnen Subjecten mitgetheilt werden müssen, falls sie den göttlichen Glauben gewinnen sollen, sind ihr fremd.

Gegen jene Erleuchtungstheorien sprechen ganz insbesonders auch speculative Gründe; denn die Ideen und Urtheile, die den Gewißheitsgrund des göttlichen Glaubens bilden, können nicht aus rein innerlicher Offenbarung abgeleitet werden. Oder wie? Sollte dieser Glaube etwa dadurch entstehen, daß er jenseits des gesammten Processes der natürlichen Erkenntniß- und Glaubensentwicklung die absolute Persönlichkeit und deren Allwissenheit und Allwahrhaftigkeit und die vor Jahrtausenden und Jahrhunderten in den Propheten und Aposteln hervorgetretenen Offenbarungsthätigkeiten derselben auf Grund einer innerlich aufleuchtenden Selbstoffenbarung Gottes ideell vergegenwärtigen und urtheilsmäßig bekräftigen würde? Es ist hier mit Nein zu antworten; denn solcherlei Schauungen lassen sich durch geistige Erfahrung nicht als psychische Thatsachen constatiren und noch viel weniger als wahr constatiren im Unterschiede von allen Schauungen einer träumerischen, schwärmerischen Einbildungskraft. Ein solcher Mysticismus ist ebenso unhaltbar wie ein Theosophismus, welcher in noch weitergehender Weise eine Schauung

des göttlichen Wesens in dessen Vollkommenheiten und in dessen auf die geschöpfliche Welt überhaupt sich beziehenden Thätigkeiten prätendirt oder wie der abermals weitergehende Ontologismus, der selbst alle Sinnen- und Vernunftgewißheit oder wenigstens letztere auf Gottschauung gründen will.[1])

Es ist also weder aus positiv-theologischen noch aus speculativen Gründen gerechtfertiget, die Göttlichkeit des Glaubens auf eine innere Offenbarung Gottes zu bauen.

2. Im Einzelnen möge Folgendes bemerkt sein! Nach J. Granado, P. Hurtado soll eine für uns nicht gegenwärtige, zeitlich vergangene Thatsache, wie z. B. die Offenbarung Gottes an Abraham, Moses, Paulus, durch geistige, von Gott übernatürlich eingeflößte Bilder (per species intermedias a Deo supernaturaliter infusas), die durch übernatürliche Acte (apprehensiones) zur Ausgestaltung kommen, für uns unmittelbar gewiß werden. Dieses vermöchte nur der Fall sein, wenn es zur Gewißheit würde, daß diese Offenbarungen wirklicher und nicht bloß vermeintlicher Weise Gott als die erste Wahrheit zur Ursache haben. Behufs einer zweifellosen Bejahung dessen müßten die Offenbarungen nicht bloß durch übernatürliche Mittel (species et apprehensiones) uns zu eigen werden, sondern auch mit einem übernatürlichen

[1]) Fraglich ist nur, ob die Idee des Unendlichen eine rein mittelbare, bloß cosmologisch vermittelte oder beziehungsweise auch eine unmittelbare und in diesem Sinne ontologische sei. Soweit sie letzteres wäre, worüber wir in gegenwärtiger Schrift nicht discutiren wollen, könnte die Existenz Gottes nicht nur von der Weltthatsache aus, sondern auch von der Thatsache des Gottesbewußtseins aus vermittelst des Causalitätsprincipes bewiesen werden. Daß wir das unendliche Wesen durch ein geschaffenes Bild (per speciem) schauen und nicht, wie ein Theosophismus oder ein milder Ontologismus behauptet, in dessen eigenem Wesen, könnte unter einer solchen Voraussetzung weder durch empirisch psychologische noch durch speculative Gründe als zweifellose Gewißheit herausgestellt, obwohl durch solche Gründe auch nicht als irrig bewiesen werden. Daß endlich eine Schauung Gottes die Grundvoraussetzung aller vernünftigen Erkenntniß bilde, wie der eigentliche, strenge Ontologismus behauptet, ist eine auf Pantheismus und Rationalismus hinaus führende völlig irrige Lehre. (Vergl. unsere Schrift: Wiss. Richtungen S. 123—24. 129 ff.)

Gewißheitsgrunde (motivum fidei propter quod) uns vorgelegt sein, begleitet vom vernünftigen Bewußtsein, daß dem also sei (assensus credibilitatis); ohnedem wäre jene Bejahung unmotivirt, grundlos, unglaubwürdig, also — nicht zweifellos. Eine solche Erleuchtungstheorie würde somit unaufhaltsam in eine Offenbarungstheorie auslaufen, also allüberall ein inneres Gotteszeugniß zum letzten, abschließenden Motive nehmen müssen, um dadurch die Autorität und das äußere Zeugniß Gottes zu stützen. Diese Consequenz hat Sylvester Maurus und J. Illsung wirklich gezogen, Ch. Raßler aber wieder verhüllt.

Raßler vertritt im Gegensatze zu jenen beiden Theologen die Ansicht, daß die zeitlich vergangenen, alt- und neutestamentlichen Offenbarungen Gottes, ferner alle Erklärungen der Kirche, wodurch sie eine nachträgliche Aussprache fanden, und die übernatürlichen Thatsachen, besonders Wunderthatsachen, wodurch sie eine Bestätigung fanden, unmittelbar als solche im göttlichen Glauben durch verschiedene Mittel (species supernaturales, apprehensiones suasivae) einleuchtend werden ohne neue Offenbarungen. Dieß ist ein völlig unhaltbarer Standpunkt; denn wie sollen alle jene Offenbarungen, ja alle dieselben betreffenden kirchlichen Erklärungen und Wunderthatsachen, sofern sie gewissermaßen selber wieder Offenbarungen Gottes sind, als objective Existenzen uns einleuchtend werden? Wenn auch die Glaubensgnade zur Anerkennung derselben als wirklicher, objectiver Existenzen geneigt machen und antreiben würde und vermittelst übernatürlicher Vorstellungs- und Begriffsformen (species), sowie übernatürlicher Vorstellungs- und Begriffsthätigkeiten (apprehensiones) eine solche Anerkennung insinuiren würde, so könnte doch ohne objectiven Existenzialgrund eine solche Anerkennung vernünftiger Weise nicht vollzogen werden. Hiezu wären innere göttliche Offenbarungen nothwendig; wie ließen sich aber solche constatiren? Innere Offenbarungen, Inspirationen gottbegnadigter Menschen vermögen nach Außen hin nicht rein als solche, sondern nur durch Thatsachenkriterien (Wunder, Weissagungen) sich als wahrhaft

göttliche zu beglaubigen, für deren Träger außerdem auch durch innere Thatsachenkriterien (innere Merkmale, Charaktere) ihren übergeschöpflichen Ursprung mit geringerer oder größerer Kraft zu documentiren und in entsprechender Weise sofort das Urtheil hervorzurufen, daß sie von Gott kommen (judicium propheticum). Wie ließe sich aber mit Grund behaupten, daß alle diejenigen, welche einen theologischen Glauben bethätigen sollen bezüglich der mannigfaltigen Heilsoffenbarungen des alten und neuen Testamentes, bezüglich der Eingebung der hl. Schriften und ihrer Zahl und ihres Umfanges, bezüglich aller untrüglicher Aussprüche der Kirche und aller Wunderthatsachen, falls ihnen von Außenher deren Kenntniß zugegangen, solch göttlicher Inspirationen theilhaft werden?

**Kritik der Lehre Gotti's u. A.**

Der hl. Bonaventura, Richard von Middleton, Mastrius, Gotti, Gonet, Reding, Johannes a St. Thoma u. A. gründeten den göttlichen Glauben in letzter Instanz auf die Autorität (Allwissenheit und Allwahrhaftigkeit) und etwa noch auf die active Offenbarung Gottes, nicht aber auf die passive, geschöpfliche Offenbarung, um die Göttlichkeit des Glaubens nicht zu gefährden. Wird dieser Anschauungsweise beizupflichten sein? Wir antworten abermals mit: Nein.

Wenn nur die Autorität Gottes letzter Beweg- oder Gewißheitsgrund des göttlichen Glaubens wäre, dann hätten wir Grund, diesen letztern auszuüben, ob sich Gott wirklich geoffenbart oder nicht geoffenbart hätte; denn jene Vollkommenheiten kommen ihm immer und schlechthin zu. Jedenfalls bildet auch die Offenbarungsthätigkeit Gottes einen Mitgrund des göttlichen Glaubens. Die Offenbarungsthätigkeit als bloß innerliche Willensthätigkeit Gottes kann ohne die äußere Offenbarungsthatsache jedoch nicht Mitgrund desselben sein; denn wenn diese Thatsache nur Vorbedingung und nicht ein Gewißheitsgrund des göttlichen Glaubens wäre, dann wäre für uns kein Grund gegeben, die beiden Begriffe (termini apprehensionis): Gott und die freie Willensthätigkeit,

wodurch er sich Moses, den Propheten u. s. w. offenbarte, eher mit einander zu verbinden als nicht mit einander zu verbinden, weil wir durch den göttlichen Glauben keine Einschau in das innere Leben und Wirken Gottes erlangen, wie in der Kritik der Erleuchtungstheorien sich gezeigt hat. Die durchschlagende Kraft dieses Argumentes dürfte nicht zu verkennen sein. Zudem bezeichnen die heil. Schriften das Zeugniß Gottes, das Wort Gottes u. s. w. als Grund des Glaubens in einer Weise, daß man darunter in erster Linie das äußere Zeugniß, das äußere Wort Gottes verstehen muß (Joh. 8, 18. I Joh. 5, 8—10, Römerbr. 10, 14—15, I. Theß. 2, 13, Hebr. 1, 1—2). Und nicht minder die Väter in zahlreichen Aussprüchen. Die Offenbarung, passiv genommen als Werden (revelari) und Sein (esse revelatum), bildet für Gott eine bloße Gedankenbeziehung (ens rationis), sofern sie der Realität desselben keinen Zuwachs bringt; geschöpflicherseits ist sie aber dennoch etwas Reales und kann insofern zu einem Stützgrund des göttlichen Glaubens für uns werden. Eine geschöpfliche Realität oder Thatsache, abstract gefaßt ohne alle Beziehung auf Gott und dessen übernatürliche Thätigkeit, könnte freilich nicht ein Theilmotiv des göttlichen Glaubens sein, wohl aber eine geschöpfliche Thatsache mit solcher Beziehung; der Glaube kann dadurch keine Verfehrung und Zerstörung seiner Göttlichkeit erfahren, weil er ohnedem für uns in dem gegenwärtigen Lebensstande, wo wir noch fern vom Herrn sind im Glauben wandelnd und nicht im Schauen (II. Cor. 5, 6—7), unerschwinglich wäre. Wenn geschöpfliche Dinge, sofern sie nicht rein als solche, sondern als übernatürlich geoffenbarte aufgefaßt werden, mit zum Inhalte des göttlichen Glaubens gehören können, ohne dessen Göttlichkeit zu stören und zu zerstören und zum Inhalte der Theologie gehören können, ohne sie als Theologie aufzuheben, warum sollten denn geschöpfliche Thatsachen, in ihrer Beziehung zu Gott und dessen Thätigkeit aufgefaßt, nicht zum formalen Objecte oder Motive derselben gehören können?

Vorausgesetzt jedoch, die Autorität Gottes vermöchte ohne die Offenbarungsthatsache, ja sogar ohne die Offenbarungsthätigkeit Gottes das letzte Motiv des göttlichen Glaubens auszumachen, so müßte man fragen: wie dieselbe eine über Alles gehende Gewißheit für uns besitze? ohne allen Grund? Unmöglich. Von den geschöpflichen Vollkommenheiten aus als einem Spiegel der göttlichen? Nun wenn dieses, warum sollten denn die geschöpflichen Offenbarungsthatsachen nicht ein Spiegel der göttlichen Offenbarungsthätigkeiten zu sein vermögen, um dem Glauben als Stützgrund mitzudienen, unbeschadet der Göttlichkeit desselben?

### Kritik der Lehre des Suarez.

Suarez und diejenigen Theologen, die ihm unbedingt sich anschließen, anerkennen mit vollem Rechte, daß die Thatsache der Offenbarung Theilmotiv des übernatürlichen Glaubens sei, ohne dessen Göttlichkeit zu verletzen, ja sie betrachten diese Thatsache sammt der sie auswirkenden Thätigkeit, also die göttliche Offenbarung im passiven und activen Sinne des Wortes, sogar als letztes Motiv desselben, indem die göttliche Offenbarung sich selber offenbart und zugleich ihre Wahrheit oder Untrüglichkeit. Der göttliche Glaube ist nach ihnen seiner letzten Wurzel nach ein Glaube an das äußerlich gegebene Gotteszeugniß und eben deßhalb wie seinem höchsten Wirkungsgrunde so seinem letzten Beweggrunde nach von göttlichem Charakter. Er ist von Anfang bis Ende ein eigentlicher Glaube, indem er nicht bloß den Inhalt der Offenbarung, sondern auch den letzten Beweggrund auf göttliches Zeugniß hin annimmt. Er ist also Zeugnißglaube durch und durch. Er ist reiner Zeugnißglaube im Unterschied vom menschlichen Offenbarungsglauben als einem mit Vernunftglauben gemischten Zeugnißglauben, also von diesem der Erkenntniß und Erkenntnißweise nach völlig verschieden. Ist eine solche Auffassung nun haltbar? Sie ist es nicht und kann es nicht sein aus speculativen Gründen, die unseres Ermessens unentkräftbar und unumstößlich sind.

Der göttliche Glaube an die Autorität (Allwissenheit und Allwahrhaftigkeit) Gottes kann nicht auf dessen Zeugnisse beruhen; denn es würde sich da fragen, ob diesem Zeugnisse Untrüglichkeit zukomme, und so würden wir entweder in einen endlosen Progreß oder in einen falschen, unentwirrbaren Cirkel hineingetrieben, was beides vernunftwidrig ist. Kann aber nicht wenigstens der göttliche Glaube an die äußerlich vorgelegte Offenbarung Gottes lediglich diese selber zu ihrem Motive haben, also ein reiner Offenbarungs- oder Zeugnißglaube sein? Ebensowenig; denn eine Offenbarung, welche von Außen her als eine göttliche, ja übernatürlich-göttliche vorgelegt, verkündet wird, ist deßhalb nicht in Wirklichkeit und Wahrheit schon eine göttliche, ja übernatürlich-göttliche, muß sich als solche erst beglaubigen. Auf welchen Grund hin aber? etwa auf Grund einer inneren Erleuchtung hin, die unserem erkennenden Geiste auf innerliche Weise bezeugte, daß sie als äußerlich vorgelegte nicht bloß dem Vorgeben und Scheine nach, sondern dem Sein nach eine göttliche, ja übernatürlich-göttliche ist? Hiemit wären wir auf eine Erleuchtungstheorie hinausgetrieben. Eine solche hat sich uns aber als unserm dermaligen Lebensstand widersprechend herausgestellt und wird auch von Suarez und all' denen, die in früherer oder neuester Zeit ihm unbedingt folgten, schlechterdings verworfen.

### Kritik der Lehre Lugos.

1. Der Cardinal Johannes Lugo gewann die Einsicht, daß weder eine innere Offenbarung noch eine äußere Offenbarung Gottes der letzte Beweg- oder Gewißheitsgrund des göttlichen Glaubens sein könne, sondern nur die Autorität und die äußere Offenbarung Gottes, sowie sie uns in gegenwärtigem Lebensstande vorgelegt und erkennbar sind, also nicht mit Ausschluß, sondern mit Einschluß der vernünftigen Glaubwürdigkeitsgründe als Theilgründen desselben. Hiemit hat er eine Lehre aufgestellt, die als eine Fortführung und Weiterbildung der Scotistischen bezeichnet werden

kann, sodann aber auch innerhalb der Thomistischen Kreise Verbreitung fand und auch in neuesten Tagen erneute Aufnahme gefunden hat. Schon vor Jahren haben wir uns für die „wohlverstandene" Theorie Lugos erklärt und dieselbe in modernen Ausdrücken dahin formulirt: „wie die Uebernatur nicht naturlos ist, sondern naturfrei, die höhere Befreiung des natürlichen Lebens, so ist der theologische Glaube nicht vernunftlos, sondern vernunftfrei, der göttliche Heilsglaube also nicht ein purgöttlicher, sondern die höhere Durchleuchtung, Befreiung, Vergöttlichung des menschlichen" [1]) und derselben auch eine weitere Ausführung und Begründung gegeben. [2]) Suchen wir nun zunächst die Frage zu beantworten: ob und inwieweit diese Theorie haltbar sei? und alsdann die weitern Fragen: ob sie der Uebernatürlichkeit des Glaubens volle Rechnung trage? ob auch der Göttlichkeit desselben?

Die Autorität und Offenbarung Gottes bilden für uns den letzten Gewißheitsgrund des göttlichen Glaubens, aber lediglich nur so, wie sie im gegenwärtigen Lebensstande uns vorgelegt und erkennbar sind vermöge der vernünftigen Glaubwürdigkeitsgründe als Theilgründen desselben. Diese These macht den eigentlichen Kern der Lugonischen Theorie aus. Die Wahrheit derselben ergibt sich auf dem Wege eines indirekten, apagogischen Beweises; denn alle gegentheiligen Annahmen erweisen sich sammt und sonders als unmöglich. Die Offenbarung Gottes kann nicht der letzte Gewißheitsgrund des göttlichen Glaubens sein ohne die Autorität Gottes, weil alsdann ihre Wahrheit ungewiß wäre. Noch kann

[1]) Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiete des Katholicismus, 1862 S. 255.

[2]) In der Abhandlung: „Der natürliche und übernatürliche Offenbarungsglaube" (Oesterr. Vierteljahresschrift für kath. Theol. 1874 S. 73—125). Diese Abhandlung sammt den ihr vorausgehenden Abhandlungen über den „Probabilismus auf apologetischem Gebiete" (ebend. 1872 S. 273—287) und den „apologetischen Cirkel" (ebend. 1873 S. 67—93) haben in gegenwärtiger Schrift nur eine neue und vielfach erweiterte Ausarbeitung gefunden.

umgekehrt die Autorität Gottes ohne dessen actuelle Offenbarung der letzte Gewißheitsgrund des göttlichen Glaubens sein, weil alsdann dieser Glaube nicht Offenbarungsglaube zu sein vermöchte, was er doch wesentlich ist. Autorität und Offenbarung zusammen, jede in relativ-selbstständiger Weise, müssen also jener letzte Gewißheitsgrund sein. Wie können sie es aber sein? abgesehen von den für die eine und für die andere sprechenden Vernunftgründen? Wenn dem so wäre, dann wäre nur ein Doppeltes möglich. Entweder nämlich müßte die Autorität Gottes und die Offenbarungsthätigkeit Gottes dem Geistesauge des Glaubens kraft innerer Offenbarung sich erschließen und einleuchtend machen oder kraft äußerer Offenbarung sich ihm kundmachen. Jeder dieser beiden Fälle ist für uns unmöglich; der erstere, weil eine intuitive Erfassung der göttlichen Vollkommenheiten und Thätigkeiten in unserm diesseitigen Lebensstande der Regel nach nicht stattfindet und ohne Wunder nicht eintreten kann; der zweite, weil eine petitio principii herbeigeführt würde. Ein dritter Fall ist aber unmöglich, weil außer jenen beiden Offenbarungsweisen eine dritte nicht statthaben kann. Dieses ist der indirekte Beweis für die aufgestellte These. Er scheint uns unerschütterlich zu sein aus dem Grunde, weil eine dritte und weitere Offenbarungsweise Gottes ohne Möglichkeit ist.

Der göttliche Glaube stimmt der übernatürlichen Offenbarung also unmittelbar um ihretwillen bei, doch nicht rein als solcher, sondern als einer der subjectiv-menschlichen Vernunft vorgelegten und erkennbaren; die Unmittelbarkeit desselben ist keine abstracte, alle Vermittlungen ausschließende, sondern eine concrete, diese Vermittlungen einschließende, obwohl nur insoweit einschließende, als ihnen objective Wahrheit zukommt, weil ohnedem die göttliche Gnade zur Glaubensbildung nicht mitwirken könnte. In Folge dessen ist auch der Glaubensgrund nicht ein die Glaubwürdigkeitsgründe der Vernunft ausschließender, sondern sie vielmehr als Theilgründe einschließender. Der göttliche Glaube stimmt der übernatürlichen Offenbarung nicht rein als solcher bei,

sondern weil sie von Gott auf glaubwürdige Weise verkündet wurde durch die Propheten und in der Fülle der Zeit durch Christus und dessen Apostel, weil ferner die Propheten und Christus und dessen Apostel die Göttlichkeit ihrer Sendung und Lehre durch die mannigfaltigsten Kennzeichen der thatsächlichen und inhaltlichen Art vor den Augen ihrer Mitwelt beglaubiget haben, und weil endlich das von ihnen verkündete Gotteswort rein und lauter mitgetheilt wird durch die hl. Schriften, sowie durch die Kirche, die als eine göttlich-unfehlbare vermittelst der verschiedensten Kennzeichen sich ausweist und durch die Diener der Kirche und anderweitige Medien vorgelegt wird, und im innern Erlebnisse sich als befreiende und beseligende Macht von göttlicher Währung und Abstammung kundgibt.

Der göttliche Glaube an die Autorität Gottes, um mehr auf das Einzelne einzugehen, hat diese selber zu ihrem letzten Beweggrunde, aber einschließlich all der Vernunftgründe, die für die Allwissenheit und Allwahrhaftigkeit Gottes sprechen. Lugo hielt dafür, dieser Glaube, insbesondere der Glaube an die Allwahrhaftigkeit Gottes, bestehend in dem Urtheile: Gott ist allwahrhaftig, könne unmittelbar durch Vergleichung des Subjects- und Prädikatsbegriffes (immediate ex terminis) oder mittelbar von der Gottheit aus (mediate ex deitate) seine Gewißheit auf leichtere Art (facilius) erlangen, als mittelbar von den Geschöpfen aus (mediate ex creaturis), und zwar für die höchstgebildete, philosophische Vernunft eine schlechthin evidente Gewißheit, so daß er nur im uneigentlichen, äquivoken Sinne Glaube heißen könne; doch will er gegen diejenigen, welche eine schlechthin evidente Gewißheit für unerschwinglich halten, keinen großen Kampf beginnen.[1]) In jeder dieser beiden Beziehungen bedarf die Theorie Lugos einer Aus- und Weiterbildung. Der göttliche Glaube an die Allerkenntniß oder Allwissenheit Gottes kann nur Gewißheit haben, wenn sie als eine Vollkommenheit des absoluten Wesens aus der

[1]) De fide disp. I n. 84. 99—103.

teleologischen Weltordnung und sofort als ein Moment der planentwerfenden, allordnenden Weisheit Gottes erwiesen worden ist. Der göttliche Glaube an die Allwahrhaftigkeit Gottes kann durch unmittelbare Vergleichung des Gottes- und Wahrhaftigkeitsbegriffes oder durch den Mittelbegriff der allvollkommnen Gottesnatur seine Gewißheit nur erlangen, wenn sie eine dem Allvollkommnen zukommende Vollkommenheit ist; daß sie eine solche ist, kann nur mittelbar vom sittlichen Bewußtsein der intelligenten Geschöpfe aus erwiesen werden. Da aber selbst die höchstgebildete, philosophische Vernunft nur einen moralisch zwingenden Beweis hiefür aufzubringen vermag, so ist jener Glaube nicht bloß ein uneigentlicher, im äquivoken Sinne so zu nennender, weil unfreier Autoritätsglaube, sondern ein eigentlicher, weil specificativ-freier. In entsprechender Weise hat auch der göttliche Glaube an die übernatürliche Offenbarung diese selber zu ihrem letzten Beweggrunde, aber nur so, wie sie als solche sich uns zur Erscheinung bringt, also einschließlich all' der Vernunftgründe, welche dieselbe bekräftigen; da diese Gründe selbst für die höchstgebildete, philosophische Vernunft nur eine moralisch zwingende Beweiskraft haben, so ist jener Glaube ein eigentlicher, weil specificativ-freier Offenbarungsglaube. Der erstere Glaube hat zu seinem letzten Beweggrunde die Autorität Gottes, concret gefaßt in der dargelegten Weise, ohne die positive Offenbarung, der zweite umgekehrt; erst der aus ihnen erwachsende Glaube an die materiellen Objecte der Offenbarung hat beide zumal zu seinem letzten Beweggrunde. Der erstere ist ein eigentlicher Glaube, aber nur Autoritätsglaube, der zweite ebenfalls ein eigentlicher, aber nur positiver Offenbarungsglaube; erst der aus ihnen erwachsende dritte ist ein eigentlicher Glaube im Sinne eines positiven Autoritätsglaubens. Der übernatürliche oder göttliche Glaube ist sofort durchgehends ein eigentlicher, freier Glaube und als solcher ein sittlich-religiöser Act, aber nur in Bezug auf die materiell geoffenbarte Objecte ist er positiver Autoritätsglaube. Will man diesen letztern allein und ausschließlich als eigentlichen Glauben bezeichnen, dann wird

man sagen müssen, die übernatürliche Annahme der Autorität und Offenbarung Gottes sei nur ein durch die Gnade erhöhtes, in eine höhere Sphäre emporgehobenes Wissen und als solches die Wurzel des eigentlichen Glaubens. Es handelt sich hier lediglich um eine Sache des Sprachgebrauches.

2. Vermag eine solche Theorie nun der Uebernatürlichkeit des Glaubens volle Rechnung zu tragen rücksichtlich der Bildung und des Bestandes der Gewißheit? Sie vermag es, weil sie nicht bloß dem Wirkungsgrunde, sondern beziehungsweise auch dem letzten Beweg- oder Gewißheitsgrunde und sofort auch der von ihnen ausgehenden und getragenen Gewißheit desselben Uebernatürlichkeit vindicirt. Obwohl nämlich das Licht des göttlichen Glaubens kein Offenbarungslicht ist und folglich keine neue Erkenntnißweise des Glaubensgrundes in dem Sinne mit sich bringt, als ob der Gläubige, unabhängig von allen Vernunftgründen, die Allwissenheit, Allwahrhaftigkeit und Offenbarungsthätigkeit Gottes zu ergreifen und festzuhalten vermöchte, so bringt dasselbe doch eine neue Erkenntnißweise des Glaubensgrundes insoferne mit sich, als es im Unterschiede vom Licht des natürlichen Glaubens jene Objecte auf eine unfehlbar wahre, objectiv klarere und gewissere Weise ergreift und festhält. Nach diesen dreierlei Beziehungen hin erhebt uns der göttliche Glaube allerdings über die reinnatürliche Erkenntnißweise hinaus zu einer übernatürlichen, welche eine besondere Theilnahmschaft der göttlichen Erkenntnißweise und insofern eine Vorausnahme der beseligenden Schauung des Lichtes der Glorie bildet. Der menschliche Glaube kann der in vernunftmäßiger und wahrheitsmäßiger Weise erkannten Autorität und Offenbarung Gottes um ihrer selbst willen, also um eines vernünftigen und wahren Beweggrundes willen beistimmen, er kann ihr aber auch um unvernünftiger und falscher Beweggründe willen beistimmen, ist also seiner Erkenntnißweise nach fehlbar. Anders der göttliche Glaube! Er stammt aus göttlicher Gnade und kann folglich der Autorität und

Offenbarung Gottes nicht um eines unvernünftigen oder gar falschen Beweggrundes willen beistimmen; soweit die Glaubwürdigkeitsgründe unvernünftig oder falsch sind, können sie durch das Licht der Gnade nicht zu Theilmotiven desselben erhoben werden. Seiner Erkenntnißweise nach ist er sofort wesentlich vernünftig (rationabile obsequium) und unfehlbar wahr und folglich nicht bloß graduell, sondern qualitativ vom reinmenschlichen Glauben unterschieden, weil unfehlbar wahr. Vermöge der größern Leuchtkraft, welche dem Lichte des Glaubens zukommt, gewinnt derselbe auch eine eindringendere, klarere Einsicht in die göttlichen Eigenschaften und Thätigkeiten, welche sein Motiv bilden, also sozusagen einen höhern Sinn, ein höheres Organ der geistigen Auffassung und Beurtheilung (nach I Corinth. 2, 14—15) trotz der ihm eigenen Dunkelheit, Inevidenz (ebend. 13, 12), und ist seiner Erkenntnißweise nach insofern wesentlich verschieden vom reinmenschlichen Offenbarungsglauben. Es kommt ihm auch eine größere Festigkeit oder Gewißheit zu als diesem letztern in einem doppelten Betrachte. Eine solche kommt ihm zum Ersten insoferne zu, als ihm eine Gewißheit zukommt, die mit unfehlbarer Wahrheit verbunden ist, also den Irrthum förmlich ausschließt. Eine solche kommt ihm zum Zweiten auch insoferne zu, als ihm eine eindringendere, klarere Einsicht in das formale Object oder Motiv eigen ist und in Folge hievon auch eine größere objective Gewißheit. Die 1679 durch Innocenz XI. geschehene Verwerfung des vorher in Antwerpen aufgestellten und vertheidigten Satzes: voluntas non potest efficere, ut assensus fidei per se sit magis firmus quam mereatur pondus rationum ad assensum impellentium (prop. damnata 19) ist also vollends gerechtfertiget. Hiemit ist schon von selbst der Einwurf beantwortet: wenn der übernatürliche Glaube zu Stande kommen könnte ohne einen neuen, ihm ausschließlich eignenden Beweg- oder Gewißheitsgrund, so könnte er keine über die Vernunft und Ver-

nunftgründe hinausgehende Gewißheit besitzen, denn ohne höhern Gewißheitsgrund könnte der Wille nur blinder, unvernünftiger Weise eine höhere Gewißheit befehlen, zur Erzeugung einer solchen würde die göttliche Gnade aber nicht mitzuwirken vermögen. Dieser Einwurf ist dahin zu beantworten: der vom gnadenbewegten Willen anbefohlene göttliche Glaube kann vernünftiger Weise allerdings keine höhere Gewißheit erzeugen ohne einen höhern objectiven Gewißheitsgrund, jedoch ist sein Gewißheitsgrund kein objectiv-neuer in dem Sinne, als ob er von Vernunftgründen völlig unabhängig wäre, sondern nur ein objectiv-neuer in dem Sinne, als er auf unfehlbar wahre und auf eindringendere, klarere, hellere Weise erkannt ist, also nur der Art und Weise der Erhellung nach, so daß auch die Feststellung eine kräftigere werden kann. Ein objectiv-neuer Gewißheitsgrund im ersten Sinne ist zu verneinen, im zweiten Sinne zu bejahen. Das Licht der Gnade schärft die geistige Sehkraft, diese stellt das formale Object des Glaubens klarer vor, dieses klarere Object bildet den höhern und höchsten Gewißheitsgrund, dieser ist für die reinnatürlichen Kräfte nicht bloß unter Umständen, sondern schlechthin unzugänglich und insofern wesentlich höher als der Gewißheitsgrund des menschlichen Offenbarungsglaubens. Der göttliche Glaube ist vom menschlichen also nicht bloß dem Wirkungsgrunde, sondern auch dem letzten Beweg- oder Gewißheitsgrunde nach wesentlich verschieden und folglich auch specifisch verschieden wie eine Art von der andern.[1])

Der Beweggrund des göttlichen Glaubens ist also nicht bloß subjectiv ein anderer als der des menschlichen Glaubens, soferne

[1]) Vergl. oben S. 72—3. Nach Suarez sind diese beiden Arten des Glaubens als Acte und Habitus Eines Vermögens specifisch verschieden durch ihre formalen Objecte oder Beweggründe, nach Lugo sind sie — inadäquater Weise — schon verschieden durch die wirkenden Principien (de fide disp. IX n. 3). Auch das Erstere angenommen wären sie specifisch verschieden, soferne der Beweggrund des göttlichen Glaubens seiner Erkenntnißweise nach unfehlbar wahr und gewisser als der des menschlichen Glaubens ist, also insofern ein anderer Beweggrund ist.

er durch eine subjectiv-höhere Erkenntnißweise ergriffen und festgehalten wird, er ist auch objectiv ein anderer, soferne er durch eine objectiv-höhere Erkenntnißweise — nicht zwar in der ersten, aber in der zweiten der vorbezeichneten Sinnesarten — ergriffen und festgehalten wird. Ist nämlich ein Object für die Erkenntniß klarer, bestimmter, so ist insofern nicht bloß die Erkenntniß eine andere, sondern auch das unter dieselbe fallende Object. Unbestimmtheit und Bestimmtheit sind nicht bloß subjective, logische Kategorien, wie der Nominalismus will, sondern auch objectiv-ontologische. Da sie aber nicht real verschiedene Objecte sind, sondern nur virtual verschiedene Seinsweisen Eines und desselben Objects, so kann man sagen: der Beweggrund des göttlichen und menschlichen Offenbarungsglaubens könne real derselbe sein. In diesem Sinne ist wohl auch Lugo zu verstehen, wenn er im Anschlusse an Salas, Coninck, Granado lehrt, das formale Object des eingegossenen und natürlichen Glaubens könne dasselbe sein, wenn nur die ratio sub qua des einen und des andern verschieden sei.[1])

Nun noch eine Schwierigkeit und, wie es scheint, eine Hauptschwierigkeit! Wie alle menschlichen Bethätigungen der sittlich-religiösen Art, so kann auch ein menschlicher Offenbarungsglaube vermittelst einer nachhelfenden, höhern Gnade Gottes zu Stande kommen. Ein solcher Glaube wäre ein relativ-übernatürlicher Offenbarungsglaube. Er würde einer höhern Macht entstammen gleich dem schlechthin übernatürlichen, göttlichen, heilsbringenden Offenbarungsglauben und würde mit letzterm der Erkenntnißweise nach eine unfehlbare Wahrheit und eine größere Klarheit und Festigkeit gemeinsam haben, wodurch er den rein-menschlichen Offenbarungsglauben nicht bloß graduell, sondern qualitativ überragte. An sich selber wäre er allerdings verschieden vom göttlichen, heilsbringenden Glauben, weil er dem Menschen nur behilflich wäre zu einer leichtern und voll-

[1]) De fide disp. IX n. 2–3.

kommnern Erreichung des natürlichen Seligkeitszieles und nicht gleich dem letztern zur Erreichung des übernatürlichen Seligkeitszieles; daß aber dem Menschen thatsächlich ein solch übernatürliches Seligkeitsziel bestimmt sei, gehört nicht zum formellen Object oder Gewißheitsgrund des göttlichen Glaubens, ist selbst nicht ein materielles Object desselben für Alle und für Jeden unter der Bedingung des Heilsverlustes, also nicht fide explicita de necessitate medii festzuhalten. Der relativ übernatürliche und schlechthin übernatürliche Glaube müssen aber doch auch für uns unterscheidbar sein. Wie können sie es nun für uns sein? Dadurch lediglich, daß der erstere gleich dem reinmenschlichen Offenbarungsglauben seiner Erkenntnißweise nach sich auf einen die Vernunftgründe einschließenden Gewißheitsgrund stützt, der andere dagegen nicht; die Theorie Lugos ist hiemit wie von selber gefallen. So diese Schwierigkeit. Ist es eine wirkliche Schwierigkeit von unüberwindlicher Art oder nur eine scheinbare? Sie ist nur eine scheinbare. Der relativ übernatürliche und der schlechthin übernatürliche, göttliche, heilsbringende Offenbarungsglaube haben das miteinander gemeinsam, daß sie einer höhern Kraft entspringen als der reinmenschliche Offenbarungsglaube und mit einer dieser Kraft entsprechenden Entwicklungsweise, d. h. mit einer unfehlbaren, objectiv-klarern und festern Erkenntnißweise ihrem Endziele zustreben, sie sind aber wesentlich und specifisch unterschieden ihrem Endziele nach und folglich auch der ihnen zustrebenden Kraft und Entwicklungsweise nach, wie ihrem innern Fonde und Werthe nach in Hinsicht auf dessen Erreichung, ohne daß es einer anderweitigen Ableitung und Begründung ihres Unterschiedes bedürfte. Das Endziel des erstern ist eine natürliche, das Endziel des zweiten eine übernatürliche Beseligung. Jedem Zwecke oder Ziele müssen aber die Mittel entsprechen. Wie ihre beiderseitigen Endziele verschieden sind, so müssen auch die beiderseitigen Gnaden oder Kräfte, aus welchen sie entspringen, verschieden sein und sofort auch deren Entwicklungsweise (modus tendendi). Sie ver-

halten sich zu einander ähnlich wie verschiedene organische Keime, Keimkräfte, Entelechien, die einen bestimmten Typus in sich tragen, einen niedern oder einen höhern, und diesen ihren Typus in einer bestimmten Entwicklungsweise, einer niedern oder höhern, zur Entfaltung bringen und so ihrem Ziele entgegenwachsen und entgegenreifen. Solche organische Keime, Keimkräfte, Triebkräfte können wesentlich verschieden sein, ohne daß sie selber oder das Ziel, dem sie zustreben, unserm Auge als verschieden erscheinen. Sie können es an sich sein, ohne es für uns zu sein. Aehnlich können auch die Gnadenkräfte des relativ übernatürlichen und des schlechthin übernatürlichen Glaubens und deren Entwicklungsweisen und Werthe in uns verschieden sein, wenn sie sammt dem Ziele, dem sie zustreben, auch für uns noch nicht als verschieden erscheinen. Wie unser Sinnenauge, so ist auch unser Geistauge, ja selbst Glaubensauge mehr oder minder noch umwebt vom Schleier des Geheimnisses. Zudem sind ja auch die gegentheiligen Theorien weit entfernt von der Behauptung, daß der relativ übernatürliche und schlechthin übernatürliche Offenbarungsglaube unter sich und gegenüber dem reinnatürlichen für die innere Reflexion sich stets unterscheiden lassen und gar mit Gewißheit oder reiner Evidenz sich unterscheiden lassen.

3. Vermag aber eine im Lugonischen Sinn gehaltene Theorie, wie sie von uns vertheidiget wird, der Göttlichkeit des Glaubens volle Rechnung zu tragen? Sie vermag es, weil die unbestimmten Wahrheiten und die geschöpflichen Dinge nicht insofern, als sie unbestimmter und geschöpflicher Art sind, den letzten Gewißheitsgrund des göttlichen Glaubens ausmachen, sondern vielmehr insofern, als sie Offenbarungen der ungeschaffenen Wahrheit an uns sind und diese letztere im Lichte der Gnade erkennbar machen oder — was dasselbe ist — der letzte Gewißheitsgrund des göttlichen Glaubens ist die unerschaffene Wahrheit, soferne sie im Lichte der Gnade durch dieselben uns offenbar und erkennbar gemacht wird.

Für die Vernunfterkenntniß sind die unbestimmten, allgemeinen Wahrheiten und die geschöpflichen Dinge nothwendige Voraussetzungen, Vorbedingungen zur Erkenntniß der göttlichen Dinge. An und für sich sind sie auch Erkenntniß- und Gewißheitsgründe der göttlichen Dinge, aber nicht nothwendig für uns, weil ohnedem eine Bezweiflung oder Läugnung oder eine bloß instinctmäßige oder eine willkürliche Annahme derselben unmöglich wäre. Ebenso verhält es sich bei dem bloß menschlichen Offenbarungsglauben; die allgemeinen Wahrheiten und geschöpflichen Dinge können ihm als Glaubwürdigkeitsgründe dienen, sie können ihm aber auch nicht als solche dienen, indem derselbe ja möglicher Weise ein aus bloß natürlichem Antrieb erfolgender Instinctglaube oder ein reiner oder unzureichend motivirter Willkürglaube sein könnte; jene Gründe sind also nicht wesentlich auf Gott und dessen positive Offenbarung bezogen, nicht wesentlich von göttlicher Signatur und Bedeutung. Anders verhält es sich bei dem göttlichen Offenbarungsglauben! Die unbestimmten, allgemeinen Wahrheiten und geschöpflichen Dinge sind für ihn nicht bloß nothwendige Voraussetzungen, Vorbedingungen, sondern auch nothwendige Beweg- und Gewißheitsgründe der Autorität und Offenbarungsthätigkeit Gottes. Sie stehen zu dieser letztern in einem wesentlichen Bezuge als deren Siegel und Spiegel, sind also für uns wesentlich von göttlicher Signatur und Bedeutung; ohnedem wäre der göttliche Offenbarungsglaube nicht was er ist, indem das Licht der Gnade ja nur zur Bildung eines vernunftmäßigen, nicht eines bloß instinctiven oder willkürlichen Offenbarungsglaubens mitzuwirken vermag. Welch verschiedener Art sind nun diese Gewißheitsgründe? in welch näherer Weise sind sie göttliche Gründe und als solche die letzten Gewißheitsgründe des göttlichen Offenbarungsglaubens? wie verhalten sie sich zu den letzten Gewißheitsgründen des menschlichen Offenbarungsglaubens? welches sind die Consequenzen der völligen oder theilweisen Läugnung jenes ihres Charakters?

Alles Nichtgöttliche, welches im Lichte der Gnade zum Beweg-

und Gewißheitsgrunde des göttlichen, theologischen Glaubens werden kann, ist entweder von unbestimmter oder von geschöpflicher Art und nach jeglicher dieser Arten wieder höchst verschieden. Von unbestimmter Art sind die sogenannten transcendentalen Wahrheiten, die abstractionsweise über das Endliche und Unendliche hinausgehen und auf beides anwendbar sind, wie z. B. die ontologischen und logischen Principien, insbesondere das Princip der Identität, Causalität, des zureichenden Grundes u. s. w. und aller und jeder Gewißheit zum Fundament dienen. Von geschöpflicher Art sind in der betreffenden Beziehung all diejenigen der natürlichen oder übernatürlichen Weltordnung angehörigen Dinge, welche Gott und dessen Offenbarung uns erkennbar machen, wie z. B. all diejenigen Erscheinungen der physischen oder moralischen Welt, welche auf eine allumfassende, unfehlbare Erkenntniß und auf die Allwahrhaftigkeit Gottes zurückleiten, die übernatürlichen Wunder und Weissagungsthatsachen, die den göttlichen Ursprung irgendwelcher Lehroffenbarungen beweisen, alle menschlichen und alle unter göttlicher Inspiration oder göttlicher Leitung stehenden Zeugen, durch welche diese Offenbarungen an die Späterlebenden überliefert werden und uns vorgelegt werden.

Inwieferne sind diese Gründe aber göttliche Gründe und als solche die letzten Gewißheitsgründe des göttlichen Glaubens? Die Lugonische Theorie — so scheint es — verfällt folgendem Dilemma. Entweder stimmt man im Sinne derselben zuerst den geschöpflichen Dingen um ihretwillen zu und vermittelst des Causalitätsgesetzes der göttlichen Autorität und Offenbarungsthätigkeit um jener willen, oder man stimmt letztern beiden nicht reinweg um der geschöpflichen Dinge willen zu, sondern um der geschöpflichen Dinge willen, soferne sie eine Offenbarung Gottes an uns (revelatio Dei mediata) sind und insofern um Gottes willen. Im Falle der erstern dieser beiden Alternativen wäre der letzte Gewißheitsgrund des übernatürlichen Glaubens ein außergöttlicher und somit die Göttlichkeit desselben in ihrer letzten Wurzel zerstört, was theologisch unzulässig ist;

im Falle der zweiten Alternative würde man der Autorität und Offenbarungsthätigkeit Gottes um ihrer *eigenen* geschöpflichen Offenbarung willen beistimmen, also im letzten Gewißheitsgrunde bereits voraussetzen, was man um dieses Grundes willen erst glauben soll, womit eine petitio principii gegeben wäre. Und in der That war es und ist es die eine oder die andere dieser beiden Alternativen, welche einer sehr großen Zahl von Theologen jene Theorie als unbefriedigend erscheinen ließ und erscheinen läßt. Dessenohngeachtet dürfte dieselbe, unter den früher bezeichneten Modifikationen zur Ausbildung gebracht, die alleinhaltbare sein — warum? Der letzte Gewißheitsgrund des übernatürlichen Glaubens ist weder ein *außergöttlicher* noch ein *reingöttlicher*, sondern ein *geschöpflich-göttlicher* von mittlerm Charakter; dieses allein entspricht der Natur des diesseitigen Gnaden- und Glaubensstandes und zerstört einerseits nicht die Göttlichkeit desselben, soweit und sowie sie in diesem Stande erreichbar ist, und schließt andererseits keine widersinnige Voraussetzungen in sich.

Die geschöpflichen Dinge haben zweierlei Beziehungen an sich: eine *außergöttliche*, wodurch sie von Gott wesentlich verschieden sind, und eine *göttliche*, wodurch sie von Gott als ihrem Anfangsprincip ausgegangen sind und ausgehen, wodurch sie eine Offenbarung und Sprache Gottes sind und ihn zum Endziel haben. Sie sind also außergöttlichen und göttlichen Charakters; beides in relativem Sinne. Und wie *an sich*, so haben sie auch *für uns* zweierlei Beziehungen: eine *außergöttliche*, sofern sie abstract für sich genommen und auf sich bezogen werden, und eine *göttliche*, sofern sie eine Offenbarung, eine Sprache Gottes an uns und Zeichen und Erkenntnißmittel des Göttlichen für uns sind. Letzter Erkenntnißgrund des göttlichen Glaubens sind sie nun nicht nach der ersten, sondern nach der zweiten dieser Beziehungen hin. Letzter Gewißheitsgrund desselben sind sie nicht, sofern sie endliche Dinge sind und rein als solche betrachtet und zu Gegenständen menschlicher, insbesondere mathematischer, natur-

wissenschaftlicher, historischer und selbst philosophischer Forschung gemacht werden. Denn wie könnten sie das letzte Motiv für Annahme des Göttlichen bilden ohne alle Beziehung auf Göttliches? Letzter Gewißheitsgrund desselben sind sie nur, sofern sie eine Offenbarung und Sprache Gottes an sich und für uns sind, soferne sie Zeichen und Erkenntnißmittel der göttlichen Autorität und Offenbarungsthätigkeit im Lichte der Gnade sind. Wir stimmen in diesem Lichte ihnen bei, nicht rein für sich, sondern um der in ihnen sich ausdrückenden Autorität und Offenbarungsthätigkeit Gottes willen. Wir stimmen im übernatürlichen Glauben Gott bei um seiner selbst willen, um seiner Göttlichkeit willen, aber nicht um seiner reininnern Göttlichkeit willen — denn diese steht uns in diesem Leben nicht offen — sondern um der nach Außenhin kundgegebenen Göttlichkeit willen. Hiemit ist die Göttlichkeit des Glaubens nicht zerstört, sondern in entsprechender Weise vielmehr aufrecht erhalten, also ist die erste obiger Alternativen nicht gegeben.

Ob aber die zweite Alternative, nämlich eine petitio principii, nicht gegeben ist? Suchen wir, um dieses zu ermessen, den Proceß der Glaubensbildung kurz darzulegen! Die außergöttlichen Dinge, welcher Art sie immer sein mögen, also natürliche wie übernatürliche Thatsachen und Zeugenschaften, sind an sich zwar eine Offenbarung, Sprache Gottes, sofort aber noch nicht schon eine solche für uns. Sie werden für uns eine solche erst dadurch, daß sie die göttlichen Wesensvollkommenheiten und Thätigkeiten und sich selber als deren natürliche oder übernatürliche Offenbarungen zur Kenntniß bringen. Da die außergöttlichen Dinge in Folge dessen als Offenbarungen Gottes, insbesondere als Offenbarungen, als Abspiegelungen seiner Weisheit, Wahrhaftigkeit und seiner offenbarenden Thätigkeit erkannt sind, so kann logisch-möglicher Weise jetzt erst eine Glaubwürdigkeitserkenntniß und ein Glaube um Gottes willen gebildet werden und kraft der Gnade insbesondere eine übernatürliche Glaubwürdigkeitserkenntniß, ein übernatürlicher Glaube um Gotteswillen

mit einer ihnen entsprechenden höheren Gewißheit. Die ungeschaffene Weisheit, Wahrhaftigkeit und Offenbarungsthätigkeit werden jetzt nicht mehr um der außergöttlichen Dinge willen, sondern in ihren eigenen Offenbarungen als Zeichen und Abspiegelungen ihrer selbst, also um ihretwillen, sowie sie in ihren geschöpflichen Offenbarungen uns vorgelegt und kundgeworden sind, angenommen und bilden in solcher Weise den obersten Beweg- oder Gewißheitsgrund des göttlichen Glaubens. Ihr Sein in Gott selber wird uns nur kund im Lichte dieser ihrer eigenen Offenbarungen nach Außen hin (in obliquo); rein um ihretwillen von diesen letztern abgesehen können sie nicht dieser höchste und letzte Beweg- oder Gewißheitsgrund sein, weil sie in innerer, unmittelbarer Offenbarung unserer Einsicht nicht offen stehen. Dieses ist, in Kürze dargelegt, der Proceß der Glaubensbildung. Es ist hier jede petitio principii ferngehalten und somit auch die zweite obiger Alternativen nicht gegeben.

Nun könnte die Einrede erhoben werden: die zweite dieser Alternativen kann nur dadurch vermieden werden, daß man auf die erste wieder zurückgeworfen wird, also aus der Scylla in die Charybdis zurückgeräth. Letzter Gewißheitsgrund des Glaubens soll nämlich sein die in ihren eigenen Offenbarungen erkannte Weisheit, Wahrhaftigkeit und Offenbarungsthätigkeit Gottes; doch bevor sie in diesen ihren Offenbarungen wie in einem wiederstrahlenden Spiegel erkannt werden kann, muß vorher von den außergöttlichen Dingen aus erkannt werden, daß die Vollkommenheiten der Weisheit, Wahrhaftigkeit sammt einer nach Außen hin gehenden Thätigkeit Gott zukommen und daß sie selber die Offenbarungen derselben seien, also hat der obenbezeichnete Gewißheitsgrund die außergöttlichen Dinge zu einem weiter zurückliegenden Gewißheitsgrunde und kann für uns nicht der letzte sein; sonach ist der Glaube in letzter Linie ein Glaube um der außergöttlichen Dinge und nicht um Gottes willen, also dessen Göttlichkeit zerstört. Wir antworten: Die außergött-

lichen Dinge rein als solche, d. h. rein für sich genommen und auf sich bezogen, bilden keinen Gewißheitsgrund für Göttliches, also auch nicht den letzten Gewißheitsgrund des göttlichen Glaubens. Sie sind allerdings in dem letzten Gewißheitsgrund des göttlichen Glaubens mitanerkannt, aber nur insoferne, als sie ihrer bloßen Außergöttlichkeit entkleidet und mit göttlichem Charakter bekleidet, d. h. als Offenbarungen Gottes erkannt und anerkannt werden. Sie sind es also nur als aufgehobene Momente. Rein als solche sind sie bloße Voraussetzungen des Glaubens, bloße motiva credibilitatis; Theilgründe desselben oder motiva partialia fidei werden sie erst durch Verneinung ihres bloß außergöttlichen und durch Bejahung ihres göttlichen Charakters, insofern also durch ihre — Vergöttlichung. Dieses ergibt sich auch kraft eines indirecten Beweises. All' diejenigen Lehransichten nämlich, welche das Geschöpfliche in jeder Hinsicht aus dem letzten Gewißheitsgrunde des Glaubens ausschließen, müssen wenigstens die unbestimmten, transcendentalen Ideen und Principien, z. B. das Identitätsprincip, als positive Momente desselben fassen. Sind diese letztern rein als solche für unser Erkennen auch bloße Voraussetzungen des göttlichen Seins und nicht dieses selber, wie dem eigentlichen Ontologismus gegenüber zu behaupten ist, so können sie doch dadurch, daß sie als solche aufgehoben werden, daß sie nicht bloß als endliches Sein bestimmt und auf das unendliche Sein bezogen, sondern sogar als das unendliche Sein selber bestimmt und mit ihm identificirt werden, Theilgründe des göttlichen Glaubens werden, ja müssen es sogar. Dessen letzter Gewißheitsgrund verliert seine Göttlichkeit nicht, wenn er auch die Gewißheit der transcendentalen Principien, also eine nichtgöttliche Gewißheit zur Voraussetzung hat und als aufgehobene Voraussetzung in sich trägt. Nun wenn dieses, warum soll der letzte Gewißheitsgrund des Glaubens die Göttlichkeit verlieren, wenn er im Sinne der Lugonischen Theorien nicht bloß die Gewißheit der transcendentalen

Wahrheiten, sondern auch der endlichen Wahrheiten, jede in ihrer Weise, zur Voraussetzung hat und als aufgehobene Voraussetzung oder als Theilgrund in sich trägt?

Wie verhält sich der göttliche Glaube rücksichtlich des letzten Gewißheitsgrundes zum menschlichen? Kann der menschliche wie der göttliche ein Glaube sein unmittelbar um Gottes willen und dennoch die vernünftigen Glaubwürdigkeitsgründe zu seinen Theilgründen haben? und wenn dieses, wodurch sind sie verschieden? Der menschliche Glaube an fremdes Menschenwort kann ein bloßer Gefühlsglaube oder ein erzwungener, widerwilliger oder endlich ein williger Glaube auf objectiv zureichende Gründe hin sein. Im ersteren Falle ist er stets unberechtigt, weil ein den Schwankungen des Gefühlsbarometers unterworfener, grundloser Willkürglaube, im zweiten Falle kann er unberechtigt oder berechtigt sein. Unberechtigt ist ein erzwungener Glaube, wenn objectiv zureichende Gründe für die Thatsache und die Glaubwürdigkeit eines Zeugnisses gegeben sind und über dieses Maß hinaus weitere und abermals weitere Gründe gefordert werden, um den Zweifel einzustellen. Berechtigt ist er überall da, wo unter bestimmten Verhältnissen nur die allerzwingendsten Gründe als objectiv zureichend erscheinen, wo auf gute Gründe hin Zweifel gehegt werden kann, ob eine bestimmte Person da oder dort in der That ein Zeugniß abgegeben habe, ob ihr ausreichende Kenntniß und Wahrheitsliebe zuzutrauen sei u. s. w., wo also die allertriftigsten anderweitigen Gründe erfordert werden, um jenen Zweifel zu heben. Stets berechtiget ist ferner auch ein williger Glaube auf objectiv zureichende Gründe hin, ja er kann einschließlich dieser Gründe ein Glaube sein, unmittelbar um der Autorität eines anderen Menschen willen, gleichviel ob derselbe in eigener Person wie ein Freund zum Freunde oder durch einen Boten wie ein König durch seinen Gesandten reden möge.[1]) In gleicher Weise kann auch der menschliche oder natürliche Glaube an das Gotteswort

[1]) Lugo, de fide disp. I n. 57. 117. 150.

entweder ein bloß gefühlsmäßiger, willkürlicher Glaube sein oder ein erzwungener, widerwilliger oder ein williger auf objectiv zureichende Gründe hin. Wie der erstere, so ist hier aber auch stets der zweite unberechtigt, weil die unfehlbare Treue des göttlichen Zeugnisses ihn bei Menschen ebensowenig wie bei den Dämonen (Jac. 2, 19) als gerechtfertiget erscheinen läßt. Der willige Glaube auf objectiv zureichende Gründe kann auch hier ein Glaube sein auf das Ansehen des Zeugnißgebers hin, *insofern* also seinem letzten Gewißheitsgrunde nach göttlich. Anders der *übernatürliche Offenbarungsglaube!* Er kann *seinem Wesen nach* weder ein instinctiver, willkürlicher, noch ein erzwungener, widerwilliger, sondern nur ein aus frommem Willen (pius affectus) entspringender Glaube sein. Er unterscheidet sich vom menschlichen, natürlichen in *specifischer* Weise dadurch, daß er unter Mitwirkung der Gnade zu Stande kommt und sofort ein Glaube um Gotteswillen nicht bloß sein *kann*, sondern sein *muß* und ferner eine unfehlbare Wahrheit und eine höhere, überwiegende Gewißheit besitzt in der Richtung auf das übernatürliche Endziel hin, also ein *übernatürlich-göttlicher, theologischer* Glaube ist rücksichtlich seines Ursprungs, Charakters, seiner Gewißheit und seines letzten Beweggrundes und Endzieles. Der Parallelismus des menschlichen Glaubens an Menschenwort, des menschlichen Glaubens an Gotteswort und des übernatürlich-göttlichen Glaubens an Gotteswort hat demnach seine Grenzen.

Welches sind die Consequenzen, auf welche eine völlige oder theilweise Läugnung der Lugonischen Theorie hinausführt? Eine *völlige* Läugnung derselben führt auf eine Erleuchtungstheorie hinaus; wenn nämlich Gott nicht so, wie er in seinen Offenbarungen nach *Außenhin* unserm Geiste auf- und einleuchtet, den letzten Gewißheitsgrund des göttlichen Glaubens bildet, dann kann er ihn nur so bilden, wie er *in innerlicher* Schauung demselben auf- und einleuchtet, sei es mehr oder minder helle. Jede *theilweise* Läugnung derselben rücksichtlich dessen, was als ihr Haupt- und Grundgedanke anzusehen ist, muß entweder auf die eine oder

auf die andere dieser beiden Seiten treten, ohne in der eingenommenen Mittelstellung sich consequenter Weise behaupten zu können. So haben z. B. manche Theologen in früherer und in neuester Zeit, wie in der historischen Darlegung sich ergab, die Lehre aufgestellt, daß nicht bloß die *ungeschaffene* Wahrheit (die Untrüglichkeit und die active Offenbarung Gottes) das letzte Motiv des göttlichen Glaubens ausmache, sondern auch die *Offenbarungsthatsache* (die passive Offenbarung), sowie *anderweitige geschöpfliche Thatsachen und Zeugnisse*, jedoch nur übernatürliche und nicht natürliche, also nur übernatürliche Wunderthatsachen, keinerlei natürliche Thatsachen, nur übernatürliche, unfehlbare Zeugenschaften, keinerlei natürliche, fehlbare, also die Bibel nur insoferne als sie ein von Gott eingegebenes Buch, nicht insoferne als sie nur ein menschlich-glaubwürdiges Geschichtsbuch ist, die Ueberlieferung nur insofern, als sie innerhalb der Kirche unter göttlicher Leitung steht und keine reinmenschliche Geschichtsüberlieferung ist, die Kirche nur insofern, als sie eine unfehlbare Zeugin der göttlichen Offenbarungen und nicht insofern als sie eine bloß menschliche Autorität ist und in Folge dessen auch nicht die Diener der Kirche, sofern sie lediglich fehlbare Autoritäten sind, oder die Erzieher, die Eltern u. s. w. Gegen solche Aufstellungen müssen aber Fragen wie folgende aufgeworfen werden: wie soll denn die göttliche Autorität (Allwissenheit, Allwahrhaftigkeit) Gottes im Glauben angenommen werden? um ihretwillen? oder um der Gottheit willen? oder um der *übernatürlich geschöpflichen* Vollkommenheiten willen, in denen sie sich abspiegelt? Doch diese letztern können in der Regel nicht sicher von den natürlich geschöpflichen Vollkommenheiten unterschieden werden. Und wenn ferner die göttliche Offenbarungsthatsache um der Wunderthatsachen willen angenommen werden kann, ja muß, weßhalb dann diese wieder? und wenn sie beide um des göttlichen Zeugnisses der Bibel, der Kirche und ihrer Ueberlieferung willen angenommen werden können, ja müssen, wenn diese letztern nicht bloß Glaubensregeln, sondern auch Glaubwürdigkeitsgründe sind

und zu Theilgründen des göttlichen Glaubens selbst werden können, ja müssen, weßhalb sollen dann diese Zeugnisse selber wieder angenommen werden? Um natürlicher Thatsachen und Zeugnisse und Zeugen willen, obwohl freilich nur insoweit, als ihnen Wahrheit zukommt, weil sie ohnedem nicht Theilgründe des göttlichen Glaubens im Lichte der Gnade werden könnten? Oder sollen sie, damit die Göttlichkeit des Glaubens keine Störung und Zerstörung erfahre, auf Grund innerer Gotteserleuchtung angenommen werden? Dann müßten aber die Offenbarungsthatsache und die verschiedenen alt- und neutestamentlichen Offenbarungsthatsachen, weil sie ebensosehr etwas Geschöpfliches sind, ebensosehr auch auf Grund innerer Gotteserleuchtung angenommen werden. Im erstern Falle wäre der Lugonismus, im zweiten Falle ein theologischer Illuminismus gegeben. Auf die eine oder andere dieser beiden Richtungen werden somit die eine solche Mitteltheorie vertheidigenden Theologen hinausgetrieben; das ist die Consequenz, die sich hier ergibt.

Auf die eine oder andere dieser beiden Richtungen werden weiter all die zahlreichen Theologen der frühern oder gegenwärtigen Zeit — auch Suarez und dessen Anhänger — hinausgetrieben, welche nicht bloß die ungeschaffene Wahrheit, sondern auch die Offenbarungsthatsache und die verschiedenen alt- und neutestamentlichen Offenbarungsthatsachen zum letzten Motive des göttlichen Glaubens rechnen, aber alle anderweitigen Thatsachen und Zeugenschaften von ihm ausschließen. Doch die einen wie die andern sind von geschöpflicher Natur, also können, ja müssen diese anderweitigen Thatsachen und Zeugenschaften zum letzten Motive des göttlichen Glaubens gehören wie die Offenbarungsthatsachen völlig unbeschadet der Göttlichkeit desselben oder sie müssen beiderseits kraft innerlicher Schauung der ungeschaffenen Wahrheit selber angenommen werden. Also bleibt auch hier entweder der Lugonismus oder Illuminismus die Consequenz.

Und was ist die Consequenz der gezogenen Consequenzen? Die Wahrheit des Lugonismus, weil er allein sich für uns als möglich

erwiesen hat auf dem Wege eines indirecten Beweises, der Illuminismus aber als für uns unmöglich.

## XI. Gewißheitsgrund des Glaubens an den Inhalt der Offenbarung.

### Verschiedene Lehrweisen.

Die Autorität und die Offenbarung Gottes bilden den letzten Gewißheitsgrund des Glaubens an den Inhalt der Offenbarung nicht rein als solche, sondern als glaubwürdig vorgelegte, so daß deren Erkenntnißweise zwar eine unmittelbare ist in Form eines Urtheils, aber eines Urtheils, welches die mannigfaltigsten Motivirungen, Vermittlungen, Schluß- und Beweisvermittlungen einschließt: dieses Ergebniß haben wir gewonnen. Wird jener letzte Gewißheitsgrund nun auch der einzige sein für den Glauben an den Inhalt der Offenbarung? wird man den einzelnen Objecten derselben, z. B. der Dreipersönlichkeit, der Menschwerdung Gottes, der wesentlichen Gegenwart Christi im heil. Altarssakramente u. s. w., in Form eines einfachen Urtheils ebenfalls auf jenen letzten und einzigen Gewißheitsgrund hin beistimmen? Oder wird man ihnen auch beistimmen können in Form einer schlußweisen Vermittlung, wie z. B. dieser: was Gott offenbart, ist wahr — er hat diesen oder jenen Inhalt geoffenbart — also ist dieser oder jener Inhalt wahr, so daß jener letzte Gewißheitsgrund nur die Prämissen für deren Gewißheit abgibt, die Richtigkeit der Schlußfolge aber ebenfalls einen Mitgrund für diese Gewißheit bildet? wird die Erkenntnißweise der materiellen, inhaltlichen Glaubensobjecte eine reinurtheilsmäßige sein oder eine schlußmäßige, eine in virtueller oder gar in förmlicher Weise vermittelte?

Die Väter und selbst die scholastischen Theologen haben bezüglich einer solch weitern Frage keine eingehenderen Untersuchungen angestellt. Thomas lehrt Folgendes. Wie unser natürliches Erkennen nur Stückwerke von Objecten durch verschiedene

Formen (species) auffaßt, um sie sodann bejahend oder verneinend aufeinander zu beziehen, so auch der übernatürliche, göttliche Glaube. Gott schaut Alles auf einfache Weise an (incomplexe), möge es in sich selber einfachen Wesens sein (incomplexum) wie Gott oder möge es in sich selber zusammengesetzt sein (complexum) aus Wirklichkeit und Potenz, Form und Materie oder anderen Theilen; ebenso schaut die Creatur Alles in solch einfacher Weise vermöge der beseligenden Schauung. Wir Wanderer des Diesseits hingegen vermögen das in sich Einfache und umsomehr das Zusammengesetzte nur in Bruchstücken, nur in getheilten Momenten zu erfassen, um sodann durch eine Zusammenfassung (complexio) solcher Momente in unserm vorstellenden und begreifenden Denken (in intellectu apprehendente) und in unserm urtheilenden Denken (in intellectu componente et dividente) der Objectivität einer Sache auf solche Weise (per modum enuntiabilis) einen Ausdruck zu geben. Auch unser übernatürlicher Glaube ist noch ein stückwerksartiges Erkennen; das Object desselben ist für uns (ex parte credentis) nie ein einfaches, selbst wenn es in sich selber (ex parte rei creditae) ein solches ist.[1]) Wie erfolgt aber die Zustimmung dieses Glaubens? muß sie die Form eines einfachen Urtheiles haben oder kann sie auch die Form eines schlußweise vermittelten Urtheils haben? Thomas lehrt, daß der Glaube — er redet vom theologischen, übernatürlichen — den materiellen Objecten um des formalen Grundes der ersten Wahrheit willen beistimme, gleichwie man in der Geometrie den Conclusionen um der formalen Beweisgründe willen beistimme.[2]) Doch ist immerhin dunkel, ob ein solcher Vergleich in einem strengen Sinne zu verstehen sei oder nicht. Erst die nachscholastischen Theologen haben in ganz bestimmter Weise die Frage aufgeworfen: ob der göttliche Glaube an die inhaltlichen Objecte

[1]) Vergl. in III sent. dist. 24 q. 1 art. 1 q. 2 S. th. 2, II q. 1 art. 2 de fide art. 8 ad 5, 12 und 15 art. 12.

[2]) S. th. 2, II q. 1 art. 1 resp.

der Offenbarung nothwendig immer ein einfaches Urtheil sein müsse oder wie der menschliche Glaube auch ein aus zwei oder drei Urtheilen bestehender, discursiver Schluß sein könne? Vom Urtheile unterscheiden sie den virtuellen und den formell ausgebildeten Schluß. Der virtuelle Schluß wird in Einem Acte vollzogen, welcher Prämissen und Conclusion zumal annimmt, der formelle Schluß dagegen wird in verschiedenen Urtheilsacten vollzogen, wovon einer oder zwei die Prämissen und ein anderer die Conclusion annimmt; jeder virtuelle Schluß enthält die Möglichkeit zu einem formellen in sich und kann zu einem solchen ausgebildet werden. Die nachscholastischen Theologen präcisirten sonach die obige Frage des Näheren dahin: ob der göttliche Glaube an die inhaltlichen Objecte der Offenbarung ein einfaches Urtheil sein müsse oder wie der menschliche Glaube auch ein virtueller oder gar formeller Schluß sein könne? ob er der Erkenntnißweise nach insoferne unterschieden sei vom menschlichen Glauben oder nicht? Auch in Beantwortung dieser Frage kommen sie zu ähnlichen gegensätzlichen Resultaten, wie in Beantwortung der frühern Frage bezüglich der Erkenntnißweise des formalen Glaubensobjectes. Manche dieser Theologen halten sowohl den formellen wie den virtuellen Schluß für unverträglich mit dem göttlichen Glauben; so z. B. Coninck, Fr. v. Oviedo, Suarez, Vannez, Johannes a St. Thoma, Gotti, neuerdings Scheeben u. s. w.[1]) Andere halten nur den formellen, nicht den virtuellen Schluß für unverträglich mit dem göttlichen Glauben an die inhaltlichen Offenbarungsobjecte; so z. B. Sylvester Maurus, Philippus a s. Trinitate, Krisper u. s. w.[2]) Zahlreiche Theo-

[1]) Aeg. Coninck, de fide, spe et charitate disp. IX n. 92. 96. 101—2; Fr. de Oviedo, de fide, spe et charitate 1651 tract. 1 contr. II punctum 8 § 3 p. 37—8; Johannes a St. Thoma, cursus theol. q. I de fide disp. I art. 2 n. 4; Gotti, theol. schol. tract. IX de fide q. 1 dub. 4 n. 6—12; Scheeben, Dogm. 1 n. 691.

[2]) S. Maurus, opus theol. l. VII q. 121; Philippus a S. Trinit., disp. theol. Col. Agripp. 1656 t. III de fide disp. IV dub. 1 p. 134—6; Krisper, theol. Scot. tr. IV dist. VII q. 2 n. 7—8.

logen, eine dritte Ansicht vertretend, halten weder den virtuellen noch den formellen Schluß für unverträglich mit einem solchen Glauben; so z. B., von den Nominalisten abgesehen, ein Vasquez, Becan, J. Lugo, Ripalda, Monschein, Christoph Raßler u. s. w. Meistens suchen diese verschiedenen Theologen auch die Lehre des hl. Thomas in ihrem Sinn zu deuten und zu erklären. Als Vertreter der entgegengesetzten Hauptansichten wollen wir Suarez und Lugo näher zu Worte kommen lassen!

Suarez erklärt die Theorie, daß alle übernatürlichen Glaubensaßense ohne Unterschied unmittelbar seien und nicht formell vermittelt sein können wie die natürlichen, als die probablere Theorie. Wäre nämlich der übernatürliche Glaube an eine materiell geoffenbarte Wahrheit ein förmlicher Schluß aus den beiden Principien, daß Gott wahrhaft sei und daß er sich thatsächlich geoffenbart habe, dann müßte der übernatürliche Glaube an diese Principien wieder ein Schluß sein; denn an die Wahrhaftigkeit Gottes glauben wir, weil Gott, Wahres offenbarend, auch dieses offenbart, daß er wahrhaft sei, und an die thatsächliche Offenbarung Gottes glauben wir, weil Gott, Etwas offenbarend, auch dieses offenbart, daß er sich offenbart; hiemit würden wir in einen endlosen Regreß von Schlüssen zurückgetrieben, was sich aufhebt. Diesem Beweisgrunde reiht er noch einen anderen an. Wenn der übernatürliche Glaube an eine materiell geoffenbarte Wahrheit — so lautet derselbe — eine mittelbare Folgerung wäre aus den zwei unmittelbar gegebenen Prämissen, der Wahrhaftigkeit Gottes und der thatsächlichen Offenbarung Gottes, dann würde er die Richtigkeit der Schlußfolge aus der natürlichen Vernunft voraussetzen und entlehnen und könnte deßhalb nur ein menschlicher Glaube sein von bloß natürlicher Gewißheitskraft (certitudo naturalis, quam naturale lumen praebet). [1])

[1]) De fide disp. VI sectio IV n. 4—10. Unterscheidet Suarez auch nicht discursus formalis und discursus virtualis, so gehen seine Gründe doch ebensosehr gegen den letztern wie gegen den erstern.

Lugo spricht diesen Gründen alle Beweiskraft ab. Unhaltbar sei zum Ersten die Cirkeltheorie von Suarez, daß der Glaube an die Wahrhaftigkeit Gottes sich auf die Offenbarung Gottes stütze und der Glaube an die letztere wieder auf die Wahrheit seiner Offenbarung; jeder dieser beiden Akte des Glaubens müsse vielmehr in unmittelbarer und in besonderer Weise (immediate et non propter aliud) sich vollziehen. Unbegründet sei auch die weitere Aufstellung von Suarez, daß die Richtigkeit der Schlußfolge vom formalen Motive des Glaubens aus zu den materialen Objecten desselben hin nur auf Vernunftevidenz beruhe und beruhen könne, also nur eine menschliche Annahme und in keinerlei Beziehung eine übernatürliche Glaubensannahme begründen könne; die Richtigkeit der Schlußfolge (bonitas illationis) gehöre als integrirender Bestandtheil ja auch mit zum formalen Glaubensmotive. Die eigene Lehre Lugos kann sonach in folgende Sätze zusammengefaßt werden. Die übernatürlichen Glaubensakte sind theils unmittelbare, theils mittelbare. Unmittelbar sind nothwendiger Weise die drei Glaubensakte bezüglich jener Grundwahrheiten, welche zusammengenommen das formale Motiv des Glaubens bilden, als da sind: die Wahrhaftigkeit Gottes, die Thatsache, daß Gott dieses oder jenes, z. B. die Incarnation, geoffenbart habe, und endlich die Richtigkeit der von diesen beiden Prämissen ausgehenden Schlußfolgerung. Mittelbar erschlossen, und zwar nicht bloß virtuell, sondern formell erschlossen sind dagegen die Glaubensakte zu all denjenigen Wahrheiten, die als mittelbar erfolgende um jenes formalen Motivs willen angenommen werden. Der Glaube an diese reinmaterialen Wahrheiten der göttlichen Offenbarung kann also auf einem Schlusse beruhen, völlig unbeschadet seiner Uebernatürlichkeit, auf dem Schlusse nämlich: was Gott offenbart, ist wahr — dieses oder jenes hat Gott geoffenbart — also ist dieses oder jenes, z. B. Trinität, Incarnation u. s. w., wahr. Wollte man das läugnen, so müßte man consequenter Weise auch läugnen, daß der übernatürliche Glaube an diese Wahr-

heiten mit einem virtuellen Schlusse verträglich sei, weil alsdann ja auch die Richtigkeit der virtuellen Schlußfolgerung auf einer bloß natürlichen Gewißheit ruhen würde. Der übernatürliche Glaube an diese mittelbar erschlossenen Wahrheiten ist nach einer Beziehung hin allerdings weniger gewiß als der übernatürliche Glaube an diejenigen Wahrheiten, welche die Prämissen und das Motiv des erstern bilden, dennoch aber ist er ein assensus super omnia, der in gleicher Weise alles Falsche ausschließt und nach dieser Beziehung hin gleich gewiß.[1])

In Zusammenhang mit dieser Frage, deren gegensätzliche Lösung wir kurz vorgeführt haben, wurden meistens zwei andere Fragen gebracht: ob nämlich ein Schluß aus zwei materiellen Glaubensprämissen oder ein Schluß aus einer materiellen Glaubensprämisse und einer andern evidenten Prämisse einen übernatürlichen Glaubensaßens zu bilden vermöge oder nur einen theologisch-menschlichen Aßens? Diejenigen Theologen, welche bezüglich der letztbehandelten Frage die Mittelbarkeit des Glaubens verwarfen, wie z. B. Suarez, müssen sie umsomehr hier verwerfen; diejenigen Theologen dagegen, welche sie dortselbst bejahten, können sie hier verneinen oder bejahen, können also dort ungetheilte, hier getheilte Wege einschlagen, wie z. B. Lugo und Ripalda.

### Kritik dieser Theorien.

Rücken wir nun vor zum kritischen Theil unserer Aufgabe! Wird die Erkenntnißweise des göttlichen Glaubens an die inhaltlichen Objecte der Offenbarung wirklich eine schlußmäßig vermittelte sein können gleich der des menschlichen Glaubens? Auch hier müssen wir im Sinne der Lugonischen Theorie bejahend antworten. Jedes Urtheil, welches kein unvernünftiges sein soll, muß auf einen zureichenden Grund hin gefällt werden. Dieser Grund wird im Urtheil nicht ausdrücklich hervorgehoben;

[1]) Lugo de fide disp. VII n. 3—6. 12. 31. disp. I n. 293, 296 disp X n. 17.

falls er ausdrücklich hervorgehoben wird, entsteht ein vermitteltes Urtheil oder ein Schluß. Jedes Urtheil, das grundlose ausgenommen, ist sonach ein virtueller Schluß und kann auch zu einem formellen, förmlichen Schlusse entwickelt werden. Da nun der göttliche Glaube an die inhaltlichen Objecte der Offenbarung ein Urtheil ist, welches auf einen unfehlbar wahren, überaus sichern Grund sich stützt, so ist es ein virtueller Schluß und kann auch als förmlicher Schluß entwickelt werden. Wenn die Unfehlbarkeit des göttlichen Glaubens die Richtigkeit einer förmlichen Schlußfolge nicht verbürgen könnte, dann vermöchte sie auch die Richtigkeit einer virtuellen Schlußfolge und sofort auch die eines einfachen Urtheils nicht zu verbürgen. Aus diesem Resultate ergibt sich uns als weiteres Corollar dieses: auch die Zustimmung zu solchen Lehren, welche aus zwei geoffenbarten Prämissen oder einer geoffenbarten und einer natürlichen als Schlußsätze gefolgert werden, kann ein mit Hilfe des Glaubenslichtes sich bildender göttlicher Glaube sein (assensus fidei divinae), wenn diese Lehren *als solche* von Gott mitgeoffenbart sind.[1])

Die Noetik und Logik des übernatürlichen, göttlichen Offenbarungsglaubens schließt nach allem bisherigen ebensowenig wie die des natürlichen, menschlichen Offenbarungsglaubens die Vermittelung aus; der ganze Erkenntniß- und Denkproceß der Vernunft — der begriffliche, urtheilende, schließende — wird, soweit er ein Wahrheitsproceß ist, im Processe des übernatürlichen Glaubens vergöttlichet, aus einer bloß äußerlichen Voraussetzung emporgehoben zu einem innern Momente desselben völlig unbeschadet dessen, daß ihm eine volle und wesentliche Uebernatürlichkeit nach verschiedenen Beziehungen hin gewahrt bleibt. Dieses ist unser Endergebniß, welches wir in moderner Sprachweise so ausdrücken: Der göttliche Heilsglaube ist nicht vernunftlos, sondern vernunftfrei, nicht ein purgöttlicher, sondern eine höhere Durchleuchtung, Befreiung, Vergöttlichung des menschlichen.

---

[1]) Vergl. unsere Schrift: Wissenschaft und Autorität 1868 S. 141.

# Vierter Abschnitt.

## Gewißheitsgrund der menschlichen und göttlichen Glaubwürdigkeitserkenntniß.

### I. Scholastische und nachscholastische Theorien.

#### Vorerinnerungen.

1. Der göttliche Offenbarungsglaube ist dem Gewißheitsgrunde nach zwar *wesenhaft* unterschieden vom menschlichen Offenbarungsglauben, aber nicht in der Weise, als ob er der unerschaffenen Wahrheit und ihres Zeugnisses von den Glaubwürdigkeitsgründen der Vernunft völlig abgesehen gewiß zu werden vermöchte, er ist *deßhalb* auch unvereinbar mit einem zweifelhaften, bloß probabeln oder gar in Widersprüchen sich bewegenden Vernunftwissen bezüglich der Glaubwürdigkeit der positiv-göttlichen Offenbarung: das ist der Ertrag unserer bisherigen Erörterungen. Wie sich beide ihrem *Wesen* nach unterscheiden, so müssen sie der kirchlichen Lehranschauung und der Natur der Sache nach zufolge sich auch ihrem *Wesensanfange* nach unterscheiden. Dieser Wesensanfang heißt auch *Glaubensanfang* und wird nach der gemeinüblichen Fassung gebildet durch die Glaubwürdigkeitserkenntniß und den Glaubenswillen. Der göttliche oder übernatürliche Offenbarungsglaube, der Glaube, wie er nothwendig ist zum Heile (sicut oportet ad salutem), entspringt aus einer übernatürlichen Glaubwürdigkeitserkenntniß und Glaubenswilligkeit als seiner Doppelwurzel, der menschliche oder natürliche Offenbarungsglaube dagegen aus einer natürlichen Glaubwürdigkeitserkenntniß und Glaubenswilligkeit als seiner Doppelwurzel. Hiemit ist im Grunde die Antwort schon gegeben auf die Fragen: wie sie beiderseits *entstehen* aus diesen ihren Wurzeln? ob und wie diese ihre Wurzeln sich unterscheiden? ob und wie die übernatürliche Glaubwürdigkeitserkenntniß und die natürliche sich in ihrem *letzten* Beweg- oder Gewißheitsgrunde

nach unterscheiden? ob und wie die übernatürliche Glaubenswilligkeit und die natürliche sich ihrem Beweggrunde nach unterscheiden? Um der größern Klarheit willen mögen indessen die hauptsächlichsten Antworten, die im Anschlusse an die dem Semipelagianismus gegenüber getroffenen kirchlichen Glaubensbestimmungen hierauf gegeben worden sind, einer gedrängten historischen Darstellung unterzogen werden, um alsdann einer kritischen Würdigung unterstellt zu werden!

2. Als schrift- und überlieferungsmäßige Lehre wurde dem Semipelagianismus gegenüber von Seiten der Kirche festgestellt, daß nicht bloß der heilsbringende Glaube selber, sondern auch die ihm vorleuchtende und vorgehende Glaubwürdigkeitserkenntniß und Glaubenswilligkeit nur durch Erleuchtung und Inspiration des hl. Geistes zu Stande komme, daß nicht bloß der heilsbringende Glaube selber, sondern auch dessen Wachsthum und Anfang übernatürlichen Charakters seien. So hat z. B. das von Bonifazius II. bestätigte Concil von Orange 529 ausgesprochen: »Si quis sicut augmentum ita etiam initium fidei ipsumque credulitatis affectum, quo in eum credimus, qui justificat impium . . naturaliter nobis inesse dicit, apostolicis dogmatibus adversarius adprobatur« (can. 5): »Si quis per naturae vigorem bonum aliquod, quod ad salutem pertinet vitae aeternae, cogitare ut expedit aut eligere sive salutari i. e. evangelicae praedicationi consentire posse confirmat absque illuminatione et inspiratione Spiritus sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati haeretico fallitur spiritu« (can. 7). [1])

[1]) Was versteht dieses Concil unter Anfang des Glaubens (can. 5)? den anfangenden Glauben selber im Unterschiede von dessen Wachsthum? oder den Glaubenswillen (credulitatis affectus), so daß dieser bloß erläuterungsweise beigefügt wäre? oder die Glaubwürdigkeitserkenntniß, welche den Willen aufruft und so den ersten Anstoß zur Hervorrufung des Glaubensactes gibt? Dem Worttexte entspricht am ehesten das Letztere. Der Kürze halber hat man jedoch später meistens auch den Glaubenswillen mit zu diesem Anfange gezählt. Es ist dieses eine Sache von bloß begrifflich-nomineller Natur.

Die scholastischen Theologen haben im Sinne der gegen den Semipelagianismus gerichteten kirchlichen Lehrbestimmungen, die am hl. Augustinus ihren Hauptvorkämpfer gefunden hatten, die Uebernatürlichkeit der dem Glauben vorausleuchtenden Glaubwürdigkeitserkenntniß und des ihn befehlenden Glaubenswillens stets festgehalten. Allerdings hat Duns Scotus aber einige Aeußerungen hingeworfen, die einen gegentheiligen Sinn zulassen. Er anerkannte zwar die Nothwendigkeit einer vernünftigen Glaubwürdigkeitserkenntniß zur Bildung eines übernatürlichen Glaubens und entwickelte ausführlich die Gründe, auf welchen eine solche sich aufbaue,[1]) er bestritt jedoch die Nothwendigkeit eines positiven Glaubenswillens, indem es hinreiche, wenn der Wille der Glaubwürdigkeitserkenntniß keinen Widerstand entgegensetze, und bestritt ferner, die Nothwendigkeit eines positiven Glaubenswillens auch zugegeben, wenigstens die Nothwendigkeit eines übernatürlichen Habitus zur Bildung desselben, bestritt der Consequenz nach also auch die Nothwendigkeit eines übernatürlichen Habitus zur Bildung der diesem Willen zur Leuchte dienenden Glaubwürdigkeitserkenntniß. Ob er die Nothwendigkeit einer actuellen Gnade hiefür angenommen habe, ist fraglich. Falls dem auch so wäre, so könnte er immerhin nur die Nothwendigkeit einer relativ-übernatürlichen Gnade hiefür angenommen haben, indem er den Ausspruch beifügte: Wenn ein positiver Glaubenswille auch erforderlich sein sollte, so würde ein reinnatürlicher (in puris naturalibus) schon hinreichen. Seine Lehre vom Anfange des übernatürlichen Glaubens ist also nicht bloß unvollständig, sondern auch sachlich mangelhaft.[2]) Eingehende Untersuchungen bezüglich dieses Glaubensanfanges haben indessen auch die übrigen mittelalterlichen Scholastiker nicht angestellt. So hat z. B. der hl. Thomas v. A. dem Satze, daß eine auf Vernunftgründe sich stützende Glaubwürdigkeitserkenntniß dem Glauben

[1]) Prolog. in I sent. q. II.

[2]) In III sent. q. 25 n. 1—2. Vergl. die früher entwickelte Lehre des Duns Scotus vom Glaubensmotive S. 98—9.

vorauszugehen habe, den weitern Satz angereiht: Das Glaubenslicht bewirke diese Erkenntniß und mache den menschlichen Geist geneigt, der Glaubenswahrheit zuzustimmen, ohne erklärlich zu machen: wie das Licht des Glaubens diese ihm vorausgehende Erkenntniß und Zustimmung bewirke, wie das Licht des Glaubens zugleich den Anfang des letztern bewirke?[1])

Erst die nachscholastischen Theologen sahen sich durch die Strömungen und bewegenden Pulsschläge ihrer Zeit veranlaßt und getrieben, die vermittelnden Fäden, welche aus der Vernunftwelt in die Glaubenswelt hinüberführen, bis ins Einzelnste hinein aufzusuchen und anatomisch bloßzulegen, und sahen sich namentlich durch Aeußerungen, wie die erwähnte von Meister Thomas hingeworfene, zu fruchtbaren Untersuchungen auf diesem Gebiete angeregt. Erst sie haben Fragen aufgeworfen und zu lösen gesucht, wie diese: ob die Glaubwürdigkeitserkenntniß von begrifflich vorstellender Art sei oder ein Urtheil? ob ein theoretisches oder practisches Urtheil? wie sich das natürliche und übernatürliche Glaubwürdigkeitsurtheil unter sich verhalten und wie zum übernatürlichen Glaubenswillen und dem aus ihnen entspringenden Glauben? wie sie sich namentlich zu einander verhalten rücksichtlich ihrer letzten Beweggründe? Diese letztere Frage vorzüglich ist es, die uns hier beschäftiget. Wenn wir die Hauptlösungen derselben von Seiten dieser Theologen vorerst in reinhistorischer Weise überschlagen, können wir füglich sagen: dieselben sind zwar völlig Eins in der Verwerfung der protestantisch-mystischen Lehre, daß wie der göttliche Glaube an die Schrift, so auch die

[1]) S. th. 2, II q. 1 art. 4 ad 2 sagt Thomas: „Non crederet (is qui credit), nisi videret, ea esse credenda vel propter evidentiam signorum vel propter aliquid hujusmodi" und alsogleich hierauf: „Ad tertium dicendum, quod lumen fidei facit videre ea, quae creduntur. Sicut enim per alios habitus virtutum homo videt illud quod est sibi conveniens secundum habitum illum, ita etiam per habitum fidei inclinatur mens hominis ad assentiendum his, quae conveniunt rectae fidei et non aliis". „Per lumen fidei vident (fideles ea quae sunt fidei) esse credenda" ibid. art. 5 ad 1.

zuversichtliche, feste Annahme ihrer Glaubwürdigkeit (ἀξιοπιστία) als der einzigen Glaubensregel mit Ausschluß der Kirche und ihrer Ueberlieferung das innere Zeugniß des hl. Geistes zum ausreichenden Gewißheitsgrunde habe, im Uebrigen begegnen die nämlichen gegensätzlichen Richtungen, die in deren Kreisen uns begegneten Betreffs des letzten Beweggrundes des Glaubens, uns auch Betreffs der letzten Beweggründe der ihm vorausgehenden, zum Anfange dienenden Glaubwürdigkeitserkenntniß und Glaubenswilligkeit, ja sie begegnen uns in der Regel auch bei ein und denselben Theologen, was im vorhinein schon ein günstiges Zeugniß für die Consequenz ihrer wissenschaftlichen Anschauungen abgibt.

Die wenigsten Theologen selbst der nachscholastischen Zeit haben jedoch ausführlicher über diese Punkte sich verbreitet. Wir lassen hier einzelne derselben, die sich hierüber erklärt haben, zur Sprache kommen und zwar einzelne Hauptträger verschiedener Richtungen.

### J. Granado, Sylvester Maurus, Christophorus Raßler.

Jac. Granado läßt nicht bloß den übernatürlichen Glauben, sondern auch die ihm zunächst vorausgehende übernatürliche Glaubwürdigkeitserkenntniß kraft göttlicher Erleuchtung, Inspiration zu Stande kommen; die durch eingegossene Formen (species) vergegenwärtigten Offenbarungsobjecte galten ihm als Gewißheitsgründe für beide, wie früher schon dargelegt wurde. Die übernatürliche Glaubwürdigkeitserkenntniß ist ihm von der natürlichen dem Motive nach, also auch dem letzten Motive nach völlig verschieden. Eine gemäßigtere Erleuchtungstheorie vertritt Sylvester Maurus. Die äußere Offenbarung gilt ihm nur als volles und letztes Motiv des übernatürlichen Glaubens, falls sie ergänzt, vervollständiget wird durch eine innerlich-mystische Offenbarung. Deßgleichen gilt sie ihm als volles und letztes Motiv der übernatürlichen Glaubwürdigkeitserkenntniß nur unter der nämlichen und gleichen Bedingung. Die erste,

unfehlbare Wahrheit, durch äußere Offenbarung sich thatsächlich bezeugend, wird für uns erst glaubwürdig, wenn sie durch eine innerliche Offenbarung ergänzt und dadurch erst auf hinreichende Weise vorgelegt wird. Ist nämlich die äußere Offenbarung uns geboten, so wird durch gotteingegebene Vorstellungen, die wir im Innern erfahren, uns übernatürlicher Weise glaubwürdig gemacht, daß Gott durch dieselben redé; alsdann erst können wir getrost das Urtheil fällen: Gott hat wirklicher und nicht bloß vermeintlicher Weise sich geoffenbart, so daß ihm beizupflichten ist. Obwohl aber die innerliche Offenbarung als Abschluß und Ergänzung der äußerlichen das Motiv des übernatürlichen Glaubwürdigkeitsurtheiles bildet, auf welches hin erst der fromme Glaubenswille befehlend auftreten kann, so sind nichtsdestoweniger auch rein vernünftige Glaubwürdigkeitsmotive und ein rein vernünftiges, theils theoretisches, theils practisches Glaubwürdigkeitsurtheil als äußerliche Motive, als nothwendige Vorbedingungen (externa motiva, conditiones) für das übernatürliche Glaubwürdigkeitsurtheil erforderlich, weil Gott will, daß unsere Religion auch für den menschlichen Glauben, welcher aller übernatürlichen Erleuchtungen entbehrt, als glaubwürdig erscheine.[1])

Das Gleiche lehrt Christophorus Raßler. Er äußert

[1]) „Externa revelatio facta apostolis et prophetis ac nobis proposita a praedicatoribus legitime missis, cum non est ultimo completa per revelationem internam non est per se nobis credibilis, at cum est ultimo completa per revelationem internam, constituitur per se credibilis“ (opus theologicum lib. VII q. 115 n. 10): „Juxta principia satis communiter admissa in materia de locutione angelorum interna et intelligibilis Dei locutio passiva consistit in quibusdam apprehensionibus supernaturalibus a Deo infusis, quas eo ipso experimur, fit nobis credibile quod per eas Deus nobis loquitur et dicit hoc vel illud objectum, puta se revelasse nostram religionem“ (ibid. n. 13): „Haec propositio, Deus est veritas infallibilis supposita revelatione sufficienter proposita, est per se et immediate credibilis (supernaturaliter)“ ibid. q. 117 n. 11: „Ratio quare de lege ordinaria non possimus obtinere revelationem internam nisi cum revelatio externa nobis proponitur cum motivis credibilitatis est quia Deus vult, nostram religionem esse prudenter credibilem etiam fide humana“ (ibid. q. 115 n. 15).

sich folgendermaßen. Wenn die äußere Offenbarung durch das Ministerium der Kirche, durch Prediger, Katecheten, Eltern, durch glaubwürdige Schriftsteller oder wie immer vorgelegt ist und dermaßen vorgelegt ist, daß sie vernünftiger Weise als glaubwürdig erscheint auch kraft menschlichen Glaubens (ut prudenter credibilis evadat etiam fide humana), dann, aber erst dann findet wenigstens regelmäßig zufolge der von Gott getroffenen Gnadenökonomie eine innerliche Erleuchtung statt, auf welche hin eine übernatürliche Glaubwürdigkeitserkenntniß eintreten kann. Da diese Erleuchtung nicht von so schlechthin evidenter Art ist, um selbst jeden unvernünftigen Zweifel zu bannen und die Vernunft förmlich zur Beistimmung zu zwingen, so kann im Anschlusse hieran der göttliche Glaube erst auf freien Willensbefehl hin zu Stande kommen.[1])

### Suarez.

Suarez lehrt Folgendes. Wie der heilsbringende Glaube selber, so ist auch der ihn befehlende Glaubenswille und die ihn erregende und bewegende Glaubwürdigkeitserkenntniß von übernatürlicher Art, indem eine innere Gnade schlechthin nothwendig ist zu deren Erzeugung. Zum dogmatischen Beweise dessen beruft er sich auf Aussprüche der hl. Schrift, insbesondere auf Joh. 15, 5, II. Cor. 3, 5, Philipp. 2, 13, auf Aussprüche des hl. Augustinus, Prosper, Fulgentius, auf Aussprüche eines Innocenz I., Cölestin I., auf das Concil von Mileve, welches can. 4 sagt: utrumque donum Dei est et scire quid facere debeamus et diligere ut faciamus, ferner auf die gegen die Semipelagianer gerichteten Lehraussprüche des zweiten Concils von Orange 529 und endlich auf die Entscheidungen des Tridentinums sess. VI, cap. 6 und can. 3—4.[2]) Wie der Heilsglaube selber, so ist auch der ihn befehlende Glaubenswille und die ihm vorleuchtende Glaubwürdigkeitserkenntniß wesentlich übernatürlich

[1]) De ultima fidei resolutione 1696 n. 238—9.

[2]) Suarez, de gratia l. II c. 3 n. 1—4, de fide disp. VI sectio VII n. 2, sectio VIII n. 3 und 13.

(secundum substantiam), und nicht bloß übernatürlich der Art und Weise nach (secundum modum), wie manche Theologen gewollt haben; ist dieses auch nicht ausdrücklich definirt,[1]) so ergibt es sich doch nothwendig aus den definirten kirchlichen Lehrbestimmungen. Der den Heilsglauben befehlende Glaubenswille — so motivirt er dieses sein Urtheil — ist wesentlich übernatürlich, weil die Gnade schlechthin nothwendig ist zu dessen Bildung und nicht bloß unter Umständen und besonderer Schwierigkeiten halber nothwendig ist; er ist es ferner deßhalb, weil sein materielles Object wesentlich übernatürlich ist, nämlich der von ihm befohlene Glaube, und weil es sein formales Object ist, nämlich die Güte dieses Objects und seine Wirkung, nämlich die über die natürliche Gewißheit hinausgehende Gewißheit des Glaubens. Aus den nämlichen und gleichen Gründen muß auch die diesem Willen zum Leitsterne dienende Glaubwürdigkeitserkenntniß von wesentlich übernatürlichem Charakter sein.[2]) Wie der Glaube nur dadurch ein wesentlich übernatürlicher sein kann, daß er ein eigenes Motiv hat, nämlich die Autorität des dunkler Weise sich offenbarenden Gottes, abgesehen von allen vorausgängigen Vernunftgründen und von allen menschlich oder göttlich beglaubigten Organen, durch welche sich die Offenbarung Gottes fortleitet, so können consequenter Weise der ihn befehlende Glaubenswille und die diesen letztern anbahnende Glaubwürdigkeitserkenntniß von wesentlich übernatürlicher Art nur dadurch sein, daß sie durch ein eigenes Motiv sich von den verwandten Acten der natürlichen Ordnung abheben und zwar durch das Motiv der sich bezeugenden und uns verpflichtenden Gottesautorität, von allen vorausgehenden Vernunftmotiven völlig abgesehen.[3])

Wie ist aber die dem übernatürlichen Glaubenswillen zur

[1]) De gratia l. II c. 5 n. 7.

[2]) De fide disp. VI sectio VII n. 5 und sectio VIII n. 14.

[3]) „Hinc etiam facile intelligitur, quomodo in voluntate credendi, quae est in haeretico vel in catholico inveniatur diversa ratio objectiva: nam respectu voluntatis fidelis motivum est honestas supernaturalis, quae in illo objecto cerni potest, quatenus ad credendum

Unterlage dienende Glaubwürdigkeitserkenntniß beschaffen? ist sie ein Urtheil? nein! sie ist nach Suarez lediglich von begrifflich vorstellender (apprehensiver) Art. Ein theoretisches und practisches Glaubwürdigkeitsurtheil ist allerdings erforderlich, wenn ein solcher Glaubenswille zu Stande kommen soll, jedoch nur vorbedingungsweise; sowohl das eine wie das andere dieser Urtheile stützt sich auf Vernunftmotive, ist also seinem Wesen nach natürlich (naturalis secundum substantiam), und nur beziehungsweise übernatürlich (supernaturalis secundum modum), sofern die Gnade erleichternd mitwirkt zur Herstellung desselben. Das theoretische Glaubwürdigkeitsurtheil (judicium credibilitatis speculativum) ist seinem Wesen nach natürlich, weil zum Ersten die Evidenz der Glaubwürdigkeit und das diese letztere aussprechende Urtheil auf natürliche Erfahrungs- und Vernunftgründe als formales Motiv sich stützen und nicht auf das übernatürliche Motiv der sich dunkel offenbarenden Gottesautorität (divina autoritas obscure revelans), weil dieselben zum Zweiten vermittelt sind durch menschliche Beweisführung (per humanum discursum demonstrativum), weil zum Dritten das theoretische Glaubwürdigkeitsurtheil nicht so gewiß ist, wie der übernatürliche Glaubensakt, indem es lediglich auf menschliche Gründe sich stützt und dem Irrthume verfallen kann und sofort nur eine Vorbedingung (actus praevius) bilden kann für den übernatürlichen Glauben, und weil es zum Vierten endlich evident oder klar ist seinem Wesen nach. Das Glaubenslicht kann also dieses Urtheil nicht hervorlocken. Gleichwohl aber kann es auf die Bildung desselben irgendwelchen Einfluß üben, und zwar entweder als actuelle Erleuchtungsgnade, welche bewegend wirkt

proponitur ex sola Dei auctoritate, illi omnino intellectum subjiciendo et captivando. Voluntas autem, quae est in haeretico . . . . . licet ontingat, velle credere aliquod mysterium fidei, quia prudenter judicat, esse credibilius quam contrarium in hoc ipso non nisi humana ratione ducitur ac subinde ex quadam naturali et morali honestate qualis in quacunque fide humana et prudenti inveniri potest, movetur" de gratia l. II c. 11 n. 33

zu dessen Herstellung, oder als habituelle Glaubensgnade, welche einem schon bestehenden Glaubwürdigkeitsurtheile eine größere Sicherheit gewährt. Dieses ist wohl auch der Sinn des Thomistischen Ausspruches, das Glaubenslicht bewirke die Einsicht, daß dasjenige zu glauben sei, was des Glaubens ist.[1]) In gleicher Weise wie das theoretische Glaubwürdigkeitsurtheil ist das practische, welches die Güte und Pflichtmäßigkeit des Glaubens dem Willen vorstellig macht, natürlich seinem Wesen nach. Es ist vermittelt durch vernünftige Beweis- und Beweggründe wie das theoretische, von welchem es insoferne auch abhängig ist, als es die Pflichtmäßigkeit des Glaubens auf die im Bewußtsein sich vorfindende, durch Vernunftgründe getragene Ueberzeugung der Glaubwürdigkeit stützt, es ist ferner auch evident wie das theoretische, weil es auf schlechthin zwingenden Vernunftmotiven ruht und nicht auf dem Motive der sich dunkel offenbarenden Autorität Gottes, ist also natürlich seinem Wesen nach. Und wenn es auch unter der Beihilfe einer erleichternden übernatürlichen Gnade gebildet werden sollte, ist und bleibt es trotzdem natürlich seinem Wesen nach.[2]) Dieses Urtheil reicht indessen nicht hin zur Erzeugung des den göttlichen Glauben anbefehlenden Willens; hiezu bedarf es noch einer durch besondere Erleuchtung des hl. Geistes bewirkten Glaubwürdigkeitserkenntniß von höherer, wesentlich übernatürlicher Ordnung, wie aus den gegen die Semipelagianer aufgestellten Lehrbestimmungen erhellt. Nur was dem Wesen nach von höherer Art ist, kann Früchte höherer Art erzeugen, kann bewegend wirken in der Richtung auf das übernatürliche Glaubens- und Liebes- und Seligkeitsziel hin. Diese über dem natürlichen

[1]) Ueber dieses theoretische Glaubwürdigkeitsurtheil vergl. de fide disp. IV sectio VI.

[2]) Ueber dieses practische Glaubwürdigkeitsurtheil de fide disp. VI sectio VIII n. 2—12. Dieses Urtheil wie das ihm vorausgehende theoretische können auch unter dem Einflusse des Willens erzeugt und forterhalten werden, doch müssen sie ihren letzten Voraussetzungen nach reine Erkenntnißurtheile sein gemäß dem Axiome: Actus voluntatis non potest ferri in incognitum (de voluntario et involuntario disp. VI sectio IV).

Glaubwürdigkeitsurtheile aufgehende und erstehende Erkenntniß hat die practische Pflichtmäßigkeit des Glaubens kraft besonderer Gnadenerleuchtung auf ein anderes und neues Motiv hin vorstellig zu machen, begrifflich aufzufassen, nämlich auf die Autorität des unmittelbaren und dunkler Weise sich offenbarenden Gottes hin, von allen Vernunftmotiven völlig abgesehen; dadurch allein schon ist sie im Stande, bewegend auf den Willen einzuwirken, damit er einen auf dieses Motiv sich stützenden Glauben befehle.[1]) Nicht das seinem Wesen nach natürliche Glaubwürdigkeitsurtheil selber muß nach Suarez in die übernatürliche Ordnung erhoben werden, um dem Glaubenswillen vorzuleuchten, zu diesem Zwecke reicht schon das vorstellende Denken hin (apprehensio, conceptio rei credendae). Die Ansicht, welche ein seinem Wesen nach übernatürliches Glaubwürdigkeitsurtheil von practischer Art zur Erzeugung eines solchen Glaubenswillens fordert, wird von demselben ausdrücklich und ausführlich bekämpft. Sie wird von ihm bekämpft, weil ein derartiges Glaubwürdigkeitsurtheil keine menschlichen Vernunftgründe, sondern die Autorität des sich offenbarenden Gottes selber zum Motive nehmen müßte, in Folge dessen aber, da Gottes Offenbarung diesseits für uns dunkel ist, kein evidentes, nothwendiges Urtheil wäre im Unterschiede vom freien übernatürlichen Glauben, also kein evidentes, dem Glaubenswillen vorausgehendes Urtheil; eine solche Ansicht erscheint ihm als unannehmbar (haec sententia incredibilis).[2]) Suarez fordert zur Ermöglichung freier geistiger Willenshandlungen ein formelles Urtheil darüber, daß eine

[1]) Vergl. die oben citirte Stelle de gratia l. II c. 11 n. 33 und de fide disp. VI sectio VIII n. 14, wo es u. A. heißt: „Quia illud judicium (credibilitatis) datur de objecto supernaturali per medium naturale, ideo necessaria est illuminatio divina, quae elevet intellectum ad concipiendum illud objectum altiori et supernaturali modo, ut voluntas ad illud etiam supernaturaliter credendum afficiatur et ita possit intellectum movere sicut oportet."

[2]) De fide disp. VI sectio VIII n. 6—7. Die gegentheilige Auslegung von P. Franzelin (de traditione et scriptura 1870 p. 576) können

Sache gut, entsprechend sei; nur für unfreie geistige Willenshandlungen reicht nach ihm etwa ein virtuelles Urtheil hin, welche zwar vorstellendes Denken ist (apprehensio), aber kein einfaches, sondern die Güte einer Sache mit vorstellendes Denken.[1]) Auch zur Ermöglichung des freien übernatürlichen Glaubenswillens fordert er sofort ein formelles Glaubwürdigkeitsurtheil; doch soll zu solchem Zwecke ein seinem Wesen nach natürliches hinreichen, wenn kraft besonderer Gnadenerleuchtung ein vorstellendes Denken der bezeichneten Art hinzutritt.

### J. Lugo.

In entgegengesetzter Weise erklärt sich der Cardinal J. Lugo. Die den übernatürlichen Glaubenswillen zunächst einleitende Glaubwürdigkeitserkenntniß hat den Charakter eines formellen Urtheiles; dieses Urtheil ist nicht bloß der Art und Weise nach (secundum modum), sondern seinem Wesen nach (secundum substantiam) übernatürlich, ohne sich deßhalb in letzter Instanz auf ein alle Vernunftgründe ausschließendes Motiv stützen zu müssen. Damit ist in aller Kürze die Grundanschauung Lugos ausgesprochen. Worin liegt aber der Beweis für dieses Alles? Er ist theils von positiver, theils von speculativer Natur. Die den Semipelagianismus verurtheilenden Concilien und der ihn bekämpfende Augustinus sprechen aus, nicht bloß der zum Heile erforderliche Glaube selber sei eine Gabe Gottes, sondern in gleicher Weise auch der Wille, zu glauben und das Wissen, daß wir glauben sollen; dieses Wissen schließt aber ein Urtheil in sich. Dieses Urtheil hat dem Glaubenswillen und dem Glauben als Unterlage zu dienen, muß ihnen also gleichgeartet, proportionirt sein und somit wie diese von wesentlich übernatürlicher Beschaffenheit sein.[2]) Allerdings können Vorstellungen,

wir aus vorgenannten Gründen nicht adoptiren, so sehr wir auch sachlich genommen auf dem Standpunkte dieses Autors stehen. Die Lehre von Suarez scheint uns in diesem Punkte von Cardinal Lugo rein und treu wiedergegeben.

[1]) Metaphys. disp. XXIII sectio VII.

[2]) Lugo, de fide disp. X n. 31—32, disp. XI n. 3—4.

welche die Motive des Begehrens mit vorstellen (apprehensiones complexae et suasivae), hinreichende Voraussetzungen bilden wie für sinnliche so auch für geistige Begehrungen, und in letzterer Beziehung nicht bloß für die unwirksamen und unüberlegten, sondern auch für die wirksamen und überlegten. Sind sie auch keine entwickelten, formellen Urtheile, so sind sie doch unentwickelte, virtuelle, und das würde an und für sich genügen. Es würde also auch ein unentwickeltes, virtuelles Glaubwürdigkeitsurtheil, welches seinem Wesen nach von übernatürlicher Art wäre, an und für sich genügen, um den frommen Glaubenswillen in Bewegung zu setzen; doch thatsächlich wird ein solches Urtheil immer in ein entwickeltes, formelles übergehen oder gar übergehen müssen, denn die Evidenz desselben wirkt so mächtig, daß der Wille diesen Uebergang entweder nie aufhält oder am Ende gar nicht aufhalten kann.[1]) Wie wird aber ein Urtheil, welches in solch entwickelter, formeller Weise die Pflichtmäßigkeit des Glaubens ausspricht und dem Willen vorhält, seinen übernatürlichen Wesenscharakter erwahren und bewahren können? einzig und allein schon durch sein wirkendes Princip, indem es ohne natürliche Gnade nicht zu Stande kommen kann, sowie durch die Art und Weise, wie es kraft dieses Principes auf sein Object hinstrebt (secundum modum tendendi in objectum)? oder wird es hiezu auch eines besondern, von allen Glaubwürdigkeitsgründen der Vernunft völlig abgelösten Motives bedürfen? Wie der übernatürliche Glaube — so antwortet Lugo — dem geglaubten Formalobjecte zustimmt, so stimmen das ihm vorausgehende und entsprechende Glaubwürdigkeitsurtheil und der fromme Glaubenswille dem zu glaubenden Formalobjecte zu, indem sie kraft der Gnade dieses letztere um seiner selbst willen und auf unfehlbar-wahre und mehr klare und gewisse Weise erfassen, als die Vernunft und der reinmenschliche Wille, aber nicht mit Ausschluß, sondern mit Einschluß derjenigen Gründe, welche die

[1]) Ibid. n. 35 sq., besonders n. 44.

Vernunft und den reinmenschlichen Willen bestimmen. Selbst wenn diese Gründe nicht in förmlicher Weise herausgestellt werden sollten, müssen sie mit vorausgesetzt werden im Motive des übernatürlichen Glaubwürdigkeitsurtheils und Glaubenswillens.[1])

Das Glaubwürdigkeitsurtheil durchläuft nach Lugo dreierlei Entwicklungsstadien, bevor es zu seinem Abschlusse kommt. Zuerst entwickelt es sich als natürlich-theoretisches, dann als natürlich-practisches und endlich als übernatürlich-practisches; erst in diesem letzten Stadium erlangt es die Fähigkeit, dem übernatürlichen Glaubenswillen vorzuleuchten, so daß auf dessen Befehl der übernatürliche Glaube entstehen kann.

Die Einleitung des einschlägigen Processes bilden die ersten Vorstellungen, begrifflichen Auffassungen (primae apprehensiones) der Glaubwürdigkeit der Offenbarung sammt den Gründen, welche zur Bewahrheitung derselben dienen, und aus

---

[1]) Auf den Einwurf: „Voluntas ipsa credendi est supernaturalis et tamen non oritur ex cognitione fidei sed ex cognitione evidenti, qua cognoscitur honestas credendi, ergo non omnis voluntas supernaturalis habet de facto ex parte motivi lumen fidei" antwortet Lugo: „Respondeo distinguendo consequens; non habet ex parte motivi lumen fidei, quasi in actu secundo hoc est objectum creditum, concedo; non habet lumen fidei quasi in actu primo hoc est objectum ut credibile, nego. Illud autem jam involvit aliquo modo lumen fidei, jam enim illuminamur a connexione, quae apparet inter illud objectum et revelationem Dei, ut judicemus illud esse credibile seu posse credi quod est revelatum. Dices sicut honestas credendi potest de facto cognosci per actum evidentem supernaturalem et amari per voluntatem supernaturalem, cur honestas etiam temperantiae non poterit de facto cognosci per actum supernaturalem et amari per voluntatem supernaturalem, quae non supponat ex parte motivi lumen fidei? respondeo, de possibili non esse repugnantiam, de facto tamen non fieri" de fide disp. IX n. 23: „Addo ergo, posse etiam judicium illud ultimum evidens credibilitatis poni sine discursu . . . Posita enim notitia motivorum credibilitatis et cognitione reflexa de modo, quo apprehenduntur et proponuntur potest intellectus sine ullo discursu sed immediate judicari, in his circumstantiis praecedentibus honestum et necessarium esse credere propter divinam revelationem ea, quae proponuntur credenda" de fide disp. XI u. 16.

diesen Vorstellungen erwächst naturgemäß sodann das reintheoretische zweifellose Urtheil, daß wir zu glauben verpflichtet seien. Diese Verpflichtung ist indessen noch eine unvollständige (obligatio incompleta), weil es sich erst noch um Erledigung der weitern Frage handelt: ob es bei einem solchen Ueberzeugungsstande, bei einem solchen Vorhandensein der theoretischen Gewißheit nicht bloß erlaubt sei, sondern eine förmliche Pflicht sei, ihr gemäß zu handeln?

Diese Frage wird dadurch gelöst, daß durch innere, evidente Anschauung der so gegebene Ueberzeugungsstand, Gewißheitsstand wahrgenommen und daraufhin der practische Spruch gethan wird, bei einem solchen Stande unseres theoretischen Bewußtseins (hic et nunc, in his circumstantiis) sei der Glaube nicht bloß erlaubt, sondern Pflicht; so entstehen reflexe Vorstellungen (apprehensiones reflexae, secundae) und ein reflexes, practisches Urtheil (judicium reflexum, secundum seu practicum) der Glaubwürdigkeit. Dieses Urtheil ist vom reintheoretischen Glaubwürdigkeitsurtheil verschieden dem materialen und formalen Objecte nach und der Gewißheitsstärke nach. Es hat zu seinem materialen Objecte nicht die Offenbarungen Gottes, sondern die Güte und Pflicht des Glaubens. Zu seinem formalen Objecte oder seinem Beweggrunde hat es nicht die Gründe, welche für die Autorität und Offenbarung Gottes sprechen, sondern die Gründe, welche für die durch Gott als obersten Gesetzgeber uns auferlegte wirkliche Pflicht des Glaubens sprechen. Es besitzt endlich nicht bloß eine Gewißheitsstärke von moralisch zwingender, sondern von schlechthin evidenter Kraft; wenn das theoretische Urtheil, daß sich Gott da oder dort glaubwürdig geoffenbart hat, auch irrthümlich wäre, so würde doch die innere Wahrnehmung desselben nicht irrthümlich sein, und wenn jenes theoretische Urtheil ein unüberwindlich irrthümliches wäre, so würde doch das practische Urtheil wahr sein, daß man demselben zu folgen habe.[1])

[1]) De fide disp. V n. 12 14. 20. 40.

Trotz all dessen würde ein solch practisches Glaubwürdigkeitsurtheil aber lediglich noch ein natürliches seinem Wesen nach sein, so daß nur ein natürlicher Glaubenswille und Glaube daraus hervorgehen könnte. Soll ein übernatürlicher Glaubenswille und Glaube möglich sein, so muß das practische Glaubwürdigkeitsurtheil der bezeichneten Art durch Gottes Gnade in eine wesentlich höhere Sphäre emporgehoben und supranaturalisirt werden; so entsteht ein practisches Urtheil der höhern Potenz oder ein letztes practisches Urtheil (judicium credibilitatis ultimo practicum).

Wie verhält sich dieses letzte practische Glaubwürdigkeitsurtheil nun zu dem ihm vorausgehenden ersten practischen, reflexen Glaubwürdigkeitsurtheil? Es muß seinem Wesen nach übernatürlich sein; übernatürlich zwar nicht rücksichtlich der vorstellungsmäßigen, begrifflichen Formen (species) und Acte (apprehensiones), wohl aber rücksichtlich der Copula des Urtheils oder, was dasselbe ist, rücksichtlich der Art und Weise, der Pflichtgemäßheit des Glaubens Zustimmung (assensus credibilitatis) zu ertheilen. Diese übernatürliche Art und Weise der Zustimmung charakterisirt sich durch ein höheres wirkendes Princip, die göttliche Gnade nämlich, wie durch unfehlbare Wahrheit und eine über Alles gehende Gewißheit, womit die Pflichtmäßigkeit des Glaubens auf Grund des in unserm Gewissen sich kundgebenden Gotteswillens, also nicht mit Ausschluß, sondern mit Einschluß aller für dieselbe sprechenden Vernunftgründe behauptet und festgehalten wird.[1]) Das auf solche Weise charakterisirte übernatür-

[1]) „Quamvis ante voluntatem credendi supponatur etiam cognitio reflexa de certitudine radicali actuum praecedentium, quibus proponitur obligatio credendi, ut explicuimus disp. V sect. I ... illa tamen cognitio reflexa non videtur esse ultima vel certe non est necesse, quod sit ultima; nam judicium ultimum proponens voluntati objectum amandi debet judicare de bonitate objecti amandi: illa autem cognitio reflexa non tam videtur judicare de bonitate actus fidei, quam de certitudine actuum praecedentium, quibus proponitur obligatio et honestas credendi, quare restat quod ex illa cognitione inferatur alia de honestate. et bonitate credendi, quod solum ultimum judicium

liche Glaubwürdigkeitsurtheil ist nach Lugo nicht ein Ausfluß des Glaubenshabitus im strengen Sinne dieſe Wortes; es hat zu ſeinem materialen Objecte nicht die Offenbarungen Gottes, ſondern die Pflicht des Glaubens, zu ſeinem formalen Objecte *nicht die Autorität Gottes als der erſten ſich offenbarenden Wahrheit*, ſondern den uns bekannt gegebenen und von uns erkannten Willen Gottes *als höchſten Geſetzgebers und Verpflichtungsgrundes*, kann alſo nicht ein und demſelben Habitus entquellen wie der Glaube ſelber. Es iſt vielmehr Ausfluß eines zu letzterm erſt hinführenden, übernatürlichen Habitus der Klugheit (habitus infusus prudentiae), welcher von den Vätern und Theologen, insbeſondere vom hl. Thomas v. A., häufig auch mit befaßt werde, wenn vom Lichte des Glaubens, vom Habitus des Glaubens u. dgl. die Rede ſei. Dieſe beiderlei Habitus werden mit einander gewonnen und miteinander verloren; vor der Gewinnung beider oder nach dem Verluſte beider kann aber immerhin unter dem Beiſtande der actualen Gnade ein übernatürliches Glaubwürdigkeitsurtheil und auf dieſes hin ein übernatürlicher Act des Glaubenswillens und Glaubens erſtehen.[1])

---

proxime movens voluntatem, ut velit assensum fidei propter ejus bonitatem oportet quod sit supernaturale, ut habeat proportionem cum affectu piae affectionis, qui debet esse supernaturalis" disp. XI n. 15. Lugo hatte de fide disp. V das reflexe Glaubwürdigkeitsurtheil nicht bloß als ein *theoretiſch*-reflectirendes gefaßt im Unterſchiede von dem theoretiſch-reflectirten, ſondern *zugleich* als ein practiſches, dagegen an obiger Stelle (disp. XI n. 15) *bloß* als ein theoretiſch-reflectirendes. Ob man dasſelbe in concreter Weiſe faſſe wie dort oder in abſtracter Weiſe wie hier, gleichviel; es muß immerhin nach der Anſchauung Lugo's ein natürlich-practiſches, dem menſchlichen Offenbarungsglauben möglicher Weiſe dienendes und ein übernatürlich-practiſches, dem göttlichen Offenbarungsglauben dienendes unterſchieden werden. Wie das erſtere in das zweite emporgehoben werde, erhellt aus disp. IX. Kann der freie Wille auch auf all' dieſe Glaubwürdigkeitsurtheile Einfluß üben, ſo muß es doch hier wie überall erſte Erkenntniſſe geben, die dem Willen die Bahn weiſen, alſo reine Erkenntnißacte ſein müſſen, wenn man nicht in einen endloſen Regreß verfallen will (de fide disp. XVII n. 22).

[1]) De fide disp. V sectio III disp. XI sectio II.

Von diesem Standpunkte aus polemisirt Lugo insbesondere auch gegen die einschlägigen Anschauungen und Aufstellungen von Suarez. Er erinnert gegen dieselben, daß zur Bildung des frommen Glaubenswillens nicht bloß Vorstellungen, Begriffe (apprehensiones) von wesentlich übernatürlicher Art erforderlich seien, sondern auch ein diesen Glaubenswillen erregendes und bewegendes Glaubwürdigkeitsurtheil von wesentlich-übernatürlicher Art; das gerade Gegentheil dessen hält Suarez fest, also müssen die Behauptungen desselben gerade umgekehrt werden, um Anerkennung und Geltung beanspruchen zu können. Jeder freien geistigen Willenshandlung hat nach Suarez ferner ein formelles Urtheil, welches die Güte derselben ausspricht, vorauszugehen und auch den übernatürlich-freien Willenshandlungen, also insbesondere auch derjenigen, welche den Glauben befiehlt, hat ein solch' formelles Urtheil vorauszugehen; so sehr dieses vom Standpunkte der Wirklichkeit einzuräumen ist, so sehr muß dagegen in Abrede gestellt werden, daß ein formelles Urtheil irgend einer freien Willenshandlung, welcher es ganz und gar nicht proportionirt ist, namentlich also ein formelles Glaubwürdigkeitsurtheil von wesentlich-natürlicher Art einem Glaubenswillen von wesentlich-übernatürlicher Art als leuchtendes und bewegendes Medium in ergiebiger Weise zu dienen vermöge. Sollte dem so sein können, dann würde es fürwahr zur Ausübung aller aus einem lebendigen Glauben herauswachsenden Tugenden nur formeller Urtheile der wesentlich-natürlichen Sphäre bedürfen, verbunden mit dazukommenden Erleuchtungen und vorstellungsmäßig-begrifflichen Auffassungen von wesentlich-übernatürlicher Art, was ebensosehr in Abrede zu stellen ist. Außerdem ist es — so fährt Lugo in seiner Kritik weiter — eine ungerechtfertigte Voraussetzung von Suarez, daß ein Glaubwürdigkeitsurtheil, dem ein wesentlich-übernatürlicher Charakter eigen wäre, keinerlei Evidenz besitzen könne; denn auch evidente Acte und nicht bloß dunkle können unter dem Einflusse eines specifisch-höhern Gnadenlichtes zu Stande kommen. Nicht minder ist es eine ungerechtfertigte Voraussetzung, ja Hauptvoraussetzung des-

selben, daß ein Glaubwürdigkeitsurtheil von wesentlich-übernatürlicher Art aller vermittelnden Vernunftgründe in jeder Hinsicht sich zu begeben hätte; dieses ist nicht der Fall, gleichviel ob ein solches Urtheil durch einen formellen oder virtuellen Schluß (per discursum formalem seu virtualem) gewonnen werden möge oder in rein unmittelbarer Weise sich vollziehen möge.[1])

### J. M. de Ripalda.

J. M. de Ripalda hatte, wie früher zur Darstellung gekommen, die Ansicht vertheidiget, daß der übernatürliche Heilsglaube nicht nothwendig ein eigentlicher Glaube (fides stricta) sein müsse, sich stützend auf das Motiv einer positiven Offenbarung Gottes, sondern unter Umständen auch ein bloß uneigentlicher (fides late dicta) sein könne, sich stützend auf das Motiv der natürlichen Offenbarung Gottes. Zur Begründung dieser seiner Ansicht macht er unter Anderm geltend, daß auch die dem Heilsglauben vorausleuchtende Glaubwürdigkeitserkenntniß (apprehensio seu judicium moralis credibilitatis) und der denselben befehlende Wille (affectus seu voluntas pia credendi), obgleich sie nicht bloß der Art und Weise nach (quoad modum), sondern ihrem Wesen nach (entitative) übernatürlichen Charakters seien, doch auf das nämliche und gleiche Motiv sich stützen können, nämlich auf das geschöpfliche Zeugniß Gottes und die ihm zukommende natürliche Güte. Die übernatürliche und natürliche Glaubwürdigkeitserkenntniß sind dem Principe nach und der Art und Weise nach das Object zu erfassen specifisch und wesentlich, also immer unterschieden, können aber dessenohngeachtet ein und denselben Beweggrund gemeinsam haben.[2]) Man kann dieses auch so ausdrücken, daß sie

[1]) De fide disp. XI n. 6—8. 13—17.

[2]) De fide disp. IX n. 39 und XV n. 36, an welch' letzterm Orte fortgefahren wird: „Aut igitur motivum ejus affectus est supernaturale aut naturale. Si supernaturale est, motivum etiam cognitionis praeviae potest esse supernaturale . . . Si affectus motivum est naturale ergo sicut affectus est supernaturalis cum motivo naturali, etiam cognitio poterit esse supernaturalis cum naturali motivo".

von verschiedenen Principien ausgehen und der Art und Weise nach wie sie auf das Object gehen (modo tendendi in objectum seu ratione formali sub qua) verschieden sein müssen, wenn auch nicht nothwendig dem bewegenden Motive nach (ratione formali quae.[1])

Diese Ansicht Ripalda's ist eine regelrechte Consequenz seiner Lehre vom Glaubensmotive. Sie steht und fällt mit dieser. Die nämlichen und gleichen Gründe, die von Seiten der übrigen Theologen gegen letztere aufgeboten und geltend gemacht wurden und mit gutem Rechte, sprechen auch gegen die erstere.

### Roderich de Arriaga.

Er hat sich uns früher als Vertreter der sogenannten Abstractionstheorie gekennzeichnet. Gemäß derselben kann man ein Urtheil mit assertorischer, ja apodiktischer Kraft fällen, wenn man auch absieht von den zu dieser Urtheilsfällung berechtigenden Gründen. Man kann also wie den assensus fidei divinae so den assensus supernaturalis credibilitatis furcht- und zweifellos vollziehen, wenn man auch die Gründe, durch welche man sich zur Anerkennung der göttlichen Untrüglichkeit und Offenbarung und deren theoretischer und practischer Glaubwürdigkeit vernunftgemäß erhoben hat, außer Erinnerung gebracht hat oder künstlich außer Erinnerung bringt und von ihnen absieht. Im Einzelnen äußert er sich folgendermaßen.

Die kraft des Gnadenlichtes zu Stande kommende übernatürliche Glaubwürdigkeitserkenntniß hat nicht bloß einen begrifflich-vorstellenden Charakter, wie Suarez wollte, sondern Urtheilscharakter; dieses ist der Lehre der Väter, insbesondere des heil. Augustinus, des vierten Canons von Mileve 416, Cölestin I. u. s. w. jedenfalls mehr, ja allein entsprechend. Das übernatürliche Glaub-

[1]) De ente supernaturali disp. XLV n. 5 sq. 20, 27—40.

würdigkeitsurtheil fällt deßhalb nicht, wie Suarez wollte, mit dem Glauben selber zusammen; denn es ist nicht dunkel wie letzterer, sondern evident, spricht als practisches Glaubwürdigkeitsurtheil nicht die Wahrhaftigkeit und Offenbarung Gottes aus wie letzterer, sondern nur in reflexer Weise die Pflichtmäßigkeit ihrer Anerkennung, ist also ein wahres Urtheil, wenn da und dort auch ein unüberwindlicher Irrthum bezüglich dessen, was im Einzelnen geoffenbart ist, Platz gegriffen haben sollte. Hat die übernatürliche Glaubwürdigkeitserkenntniß aber auch den Charakter eines Urtheils (assensus credibilitatis), so wird sie dadurch nicht rationalisirt. Sie wird es nicht aus dem Grunde, weil sie die natürlichen Prämissen nur zur äußern Vorbedingung, nicht zum innern Motive hat.[1]) Wie man nach Arriaga irgendein Object um seiner selbst willen bejahen kann, die Gründe aber, durch welche man zu dieser Bejahung getrieben worden, lediglich als Vorbedingungen betrachten oder völlig vergessen haben oder abstractionsweise von ihnen als Gründen absehen kann, wie man sofort im übernatürlichen Glauben das zuständige Object (die Autorität und Offenbarung Gottes) um seiner selbst willen bejahen kann, ohne auf die vorausgehenden Vernunftgründe sich irgendwie zu stützen, so kann man auch im übernatürlichen Glaubwürdigkeitsurtheil, welches den frommen Glaubenswillen aufregt und bewegt, die Pflichtmäßigkeit des Glaubens bejahen, ohne auf die vorausgehenden Vernunftgründe des natürlichen Glaubwürdigkeitsurtheiles sich zu stützen.[2])

[1]) Arriaga, disputationes theologicae 1647 de fide disp. XVIII sectio II n. 8—16. Er lehrt z. B.: „Si ex praemissis naturalibus (Deus ex verax, Deus hoc revelat) elicuimus conclusionem naturalem veram et evidentem, Deus tunc nos elevat ad eliciendum alium assensum supernaturalem circa objectum illius conclusionis: qui assensus non nititur intrinsece praemissis naturalibus sed illas supponit tanquam conditionem praerequisitam, quia Deus non elevat nos ad cognoscendum supernaturaliter nisi dependenter a cognitione naturali de eo objecto“ (ibid. n. 16).

[2]) Ibid. disp. III sectio IV n. 47 sq.

## II. Kritik der verschiedenen Theorien.

1. Es übriget noch die Erledigung der kritischen Aufgabe. Was der neuern und neuesten Zeit ihr eigenthümliches Gepräge gibt, ist das Bestreben auf allen Gebieten — dem rechtlich-staatlichen, philosophischen, apologetischen, dogmatischen u. s. w. — die letzten Orientirungspunkte, die letzten Erkenntnißgründe und Erkenntnißnormen, die letzten Gewißheitsgründe und Gewißheitsnormen zu gewinnen und festzustellen. Die Bewegungen und Kämpfe der Gegenwart sind nichts Anderes als die acute Krisis und Diakrisis dessen; Entscheidung und Scheidung sind nicht bloß etymologisch verwandt. Sollte es uns sofort wundern, wenn erst die Theologie des 17. und 18. Jahrhunderts die Entstehungsgründe und Entstehungsweise des menschlichen und göttlichen Offenbarungsglaubens eingehendern Analysen unterstellte? Sollte es außerhalb des Interesses der Gegenwart liegen, dieselben in Erinnerung zu bringen, in ihrer bewußten oder unbewußten Gegensätzlichkeit zu fixiren und zu beleuchten, um ein richtendes und sichtendes Urtheil zu gewinnen? Wir wollen in aller Kürze ein solches zu gewinnen suchen.

Die Glaubwürdigkeitserkenntniß ist zunächst eine natürliche. Soll sie nicht der Skepsis Raum lassen, so muß sie über die Vorstellung der Glaubwürdigkeit und deren Gründe hinaus noch eine Bejahung in sich schließen und insoferne ein formelles Urtheil sein, möge sie in logischer und grammatischer Hinsicht auch noch so unentwickelt sein und in diesem Sinne zu reden ein bloß virtuelles Urtheil heißen. Dieses bejahende Urtheil wird zunächst ein theoretisches sein, welches da ausspricht: es existirt ein allwissender und allwahrhafter Gott, der sich geoffenbart hat, dem wir glauben können und pflichtmäßig glauben sollen! Es spricht dieses nicht mit Evidenz aus schon um dessentwillen, weil die Offenbarung Gottes nur historisch vermittelt ist auf Zeugniß hin; es ist also nur moralisch gewiß, also dunkel. Was aber dunkel ist für mich, schließt die Möglichkeit des Irrens nicht aus. Ist bei solchem

Stande der Dinge alsdann der Glaube ein practisches Recht, ja eine practische Pflicht? Darüber hat ein anderes bejahendes Urtheil Bescheid zu geben, welches da ausspricht: auf Grund innerer Wahrnehmung stellt sich mir die obige Ueberzeugung oder Urtheilsbejahung nicht als bloße Wahrscheinlichkeit, sondern als Gewißheit dar, also ersteht für mich weiterhin die practische Gewißheit, daß ich jener theoretischen Gewissensüberzeugung zu folgen die Pflicht habe. Die erstere dieser Gewißheiten hat zu ihrem Objecte eine innere psychische Thatsache. Die zweite hat zu ihrem Objecte die Wahrheit, daß die Stimme meines Gewissens, welche Anbetracht eines solchen Thatbestandes die Pflichtmäßigkeit des Glaubens ausspricht, Gottes Stimme in mir sei und frei von aller Illusion. Die erstere kann vermöge innerer Wahrnehmung bis zu voller Klarheit oder Evidenz sich steigern; der zweiten kommt eine hohe, bis an Evidenz grenzende moralische Gewißheitskraft zu. Wie werden nun die beiden, auf solche Weise entstandenen Urtheile, das theoretische und practische Glaubwürdigkeitsurtheil sich verhalten? werden sie sich decken in ihren beiderseitigen Bejahungen? Nein; ist jenes auch dunkel, so kann dieses doch mehr oder minder evident sein, ist jenes auch unwahr, so kann dieses doch wahr sein. Sie sind ihrem Inhalt und ihren Gründen nach und ihrer Copula nach also verschieden und falls sie auch in Einem ungesonderten Acte sich vollziehen sollten, sind sie wenigstens doch virtuell verschieden.

Diese beiden Glaubwürdigkeitsurtheile, das theoretische und practische, sind natürlichen Charakters, sowie sie bis jetzt betrachtet worden sind, und wären es ihrem Wesen nach auch in dem Falle noch, als sie unter dem Einflusse einer nachhelfenden, relativ übernatürlichen Gnadenhilfe erzeugt würden. Sie könnten nur dazu dienen, einem Glaubenswillen und Glauben von wesentlich natürlicher Beschaffenheit die Leuchte vorzutragen. Soll in einer darüber hinausgreifenden Weise ein Glaubenswille und Glaube der höhern, heilsbringenden Ordnung ermöglichet werden, dann

hat ein grundlegendes Glaubwürdigkeitsurtheil von gleicher Ordnung ihnen vorauszugehen, welches zu seiner Erzeugung schlechthin der höhern Gnade bedarf, also wesentlich übernatürlichen Charakters ist. Zu solchem Zwecke könnte sowohl das theoretische wie das practische Glaubwürdigkeitsurtheil, mit einem solchen Charakter ausgezeichnet, in die höhere Ordnung emporgenommen werden. Im Falle aber das theoretische Glaubwürdigkeitsurtheil ein unüberwindlich irrthümliches wäre, könnte und müßte zu solchem Zwecke wenigstens das practische Glaubwürdigkeitsurtheil des höhern Charakters oder Gnadenadels theilhaft werden; denn auch in solchem Falle würde es einen Wahrspruch thun, indem es einen Spruch auf Glauben thut und sonach einer Supranaturalisirung fähig sein. Das practische Glaubwürdigkeitsurtheil muß also immer und allzeit und nothwendiger Weise zu einem übernatürlichen erhöht werden und seinem specifischen Wesen nach ein solches sein, wenn ein frommer Glaubenswille und ein göttlicher oder theologischer Glaube sich bilden soll. Welche Gewißheit wird ihm nun zukommen und auf welch letzten Beweg- oder Gewißheitsgrund hin? Suchen wir dieses nun durch eine kurze Kritik der hauptsächlichsten, in dieser Beziehung hervorgetretenen Ansichten zu ermitteln!

2. Die übernatürlich practische Glaubwürdigkeitserkenntniß kann niemals die natürliche Güte und Verpflichtungskraft des allgemein geschöpflichen Gotteszeugnisses zu ihrem letzten Gewißheitsgrunde haben, wie Ripalda meinte; denn der übernatürliche Heilsglaube muß den frühern Erörterungen gemäß immer ein eigentlicher Glaube (fides stricta) sein, also muß auch der ihn befehlende Wille und die diesem letztern vorausleuchtende Glaubwürdigkeitserkenntniß von einem übernatürlichen Motive geleitet sein.

Wenn aber das übernatürlich practische Glaubwürdigkeitsurtheil die Pflichtmäßigkeit des Glaubens auf ein übernatürliches Gotteszeugniß stellen muß, reicht es nicht etwa hin, dasselbe im natürlich practischen Glaubwürdigkeitsurtheile durch Vernunftgründe zu stützen, von ihnen jedoch im übernatürlich practischen abzusehen?

Ein solches Urtheil wäre ein grundloses, also widersinniges Urtheil; somit ist eine derartige Abstractionstheorie unhaltbar.

Kann aber das übernatürlich practische Glaubwürdigkeitsurtheil die Pflichtmäßigkeit des Glaubens im Unterschiede vom natürlich practischen als einem auf Vernunftgründen ruhenden nicht auf das positiv übernatürliche Gotteszeugniß hin annehmen, wie Suarez wollte? Dieses würde entweder in einen endlosen Progreß oder in einen unlöslichen Cirkel hineinführen; denn wenn es jene Pflichtmäßigkeit auf ein solches Gotteszeugniß hin aussprechen würde, auf welchen Grund hin würde es dieses selbst wieder als ein wirklich göttliches und untrügliches aussprechen?

Die Lugonische Theorie allein scheint uns zur Lösung gegenwärtiger Frage die Elemente darzubieten. Sie allein scheint geeignet zu sein, die Uebernatürlichkeit und Göttlichkeit des Glaubensanfangs wie des Glaubens zu wahren, ohne in Rationalismus und Irrationalismus, ohne in Illuminismus oder in eine falsche Cirkeltheorie zu führen. Das dem frommen Glaubenswillen vorleuchtende übernatürlich-practische Glaubwürdigkeitsurtheil bringt die Pflichtmäßigkeit des Glaubens nicht in menschlich-fehlbarer Weise zum Ausdruck wie das natürlich-practische, sondern kraft der actuellen und habituellen Gnade, durch deren Mithilfe es vollzogen wird, vielmehr auf eine unfehlbar-wahre, objectiv-klarere und gewissere Weise und hat insofern einen wesentlich-höhern Beweggrund, Gewißheitsgrund als das letztere. Es besitzt einen wesentlich-höhern Gewißheitsgrund als das natürlich-practische Glaubwürdigkeitsurtheil selbst in dem Falle, als dieses unter dem Einflusse der erleichternden Gottesgnade zu Stande gekommen wäre, also einen relativ-übernatürlichen Charakter an sich tragen würde; es ist seinem Ziele und folglich auch seiner Entwicklungsweise nach ja wesentlich von letzterm unterschieden, da es zunächst auf die Herstellung des specifisch-übernatürlichen Glaubenswillens und weiterhin auf Herstellung und Gewinnung des ihm entsprechenden Glaubens und der beseligenden Gottschauung ab-

und hinauszielt. Hiemit ist ihm die volle Uebernatürlichkeit gewahrt.

Dem übernatürlich-practischen Glaubwürdigkeitsurtheile muß rücksichtlich seines letzten Gewißheitsgrundes auch Göttlichkeit zukommen. Der übernatürliche Glaube ist ein vom Willen befohlener Erkenntnißact, ist also nicht bloß seiner intellectuellen, sondern auch seiner ethischen Seite nach ein Glaube um Gotteswillen und muß sofort vom frommen Glaubenswillen auch um Gotteswillen befohlen sein und vom übernatürlich-practischen Glaubwürdigkeitsurtheil dem letztern um Gotteswillen als Pflicht vorgestellt sein. Würde dieses Urtheil auf außergöttliche, reingeschöpfliche Gründe hin die Pflichtmäßigkeit des Glaubens aussprechen, dann würde der fromme Glaubenswille auch auf solche Gründe hin den Glauben befehlen und dieser auf solche Gründe hin ihn vollziehen; hiemit wäre dem Glauben rücksichtlich seines letzten Gewißheitsgrundes die Göttlichkeit genommen, was dessen Wesen widerspricht.

Vermag nun von den Principien der Lugonischen Theorie aus dem übernatürlich-practischen Glaubwürdigkeitsurtheile eine solche Göttlichkeit rücksichtlich seines letzten Gewißheitsgrundes gewahrt zu werden? In der Art, wie sie der Natur des gegenwärtigen Lebensstandes angemessen ist, vermag sie ihm auch gewahrt zu werden. Es bedarf hiezu nur einiger, früher angegebener Modifikationen jener Theorie, sofern nicht bloß die Rede Gottes, sondern auch dessen Autorität mittelbar aus ihren eigenen, nach Außenhin tretenden Erscheinungen für uns gewiß ist. Suchen wir, um die Probehaltigkeit einer solchen, in Lugonischem Sinne gehaltenen Theorie nach der angedeuteten Beziehung hin ermessen zu lassen, in Kürze den Entstehungsproceß des übernatürlich-practischen Glaubwürdigkeitsurtheiles darzulegen! Dieser Proceß ist einfach folgender. Die Vernunft erkennt von den außergöttlichen Dingen her die Allwissenheit, Allwahrhaftigkeit und übernatürliche Offenbarungsthätigkeit Gottes und vermag ihnen möglicher Weise alsdann sogar um ihrer selbst willen, sowie

sie in ihren eigenen Offenbarungen uns erscheinen, beizustimmen, wie aus früheren Erörterungen erhellt, und in solcher Weise das theoretische Urtheil zu fällen: Gott hat sich auf glaubwürdige Art geoffenbart, so daß man ihm mit Recht glauben kann, ja aus Pflicht glauben soll. Durch Reflexion auf dieses Urtheil gewinnt die Vernunft alsdann das weitere Urtheil: einer solchen theoretischen Ueberzeugung darf man nicht bloß erlaubtermaßen folgen, man hat ihr sogar pflichtgemäß zu folgen. Auf welch letzten Gewißheitsgrund hin fällt aber die Vernunft dieses practische Glaubwürdigkeitsurtheil? auf das eigene, geschöpfliche Gewissenszeugniß hin oder auf Gottes Zeugniß hin, wie es in unserm Gewissen sich vernehmbar macht und ertönt? Die Vernunft kann ein solches Urtheil in gefühlsmäßig instinctiver, willkürlicher Weise fällen oder in widerwilliger Weise, genöthiget durch die nicht zum Schweigen zu bringende Stimme des Gewissens, oder auch in williger Hingabe an Gott, dessen Stimme sich durch unser Gewissen vernehmbar macht.[1]) Anders steht es, wenn sie von der göttlichen Gnade gehoben wird in der Richtung auf das höhere Ziel hin! Sie kann alsdann nicht bloß die Pflichtmäßigkeit des Glaubens in williger Hingabe an Gott, also um Gotteswillen aussprechen, sie muß es sogar: so ist nun das übernatürlich-practische Glaubwürdigkeitsurtheil entstanden. Es ist seinem letzten Gewißheitsgrunde nach nicht bloß übernatürlich, sondern auch göttlich. Die Pflichtmäßigkeit des Glaubens bejaht es nicht mit Berufung auf unsere Gewissensstimme, sondern auf die Stimme Gottes in uns. Es bejaht dieselbe, weil Gott durch unser Gewissen spricht, ohne zu täuschen oder getäuscht zu werden. Es bejaht dieselbe unmittelbar

[1]) Es ist eine hier nicht näher zu erörternde Frage: was für uns der Verpflichtungsgrund sei zur Erfüllung des sittlichen Gesetzes? ob Gottes Wille allein oder ob auch die transcendentale und geschöpfliche Güte der sittlichen Objecte und ihrer Verwirklichung? Selbst wenn Ersteres zu bejahen wäre, bliebe immer noch die weitere Frage offen: weßhalb die Vernunft das in unserm Gewissen sich ankündigende kategorische Sollen auf Gott zurückführt und in Folge dessen das obenbezeichnete practische Glaubwürdigkeitsurtheil fällt.

um Gotteswillen, doch nicht mit Beiseitelassung, sondern mit Einbeziehung aller Vernunftgründe, welche bei dem gegebenen Stande der theoretischen Ueberzeugung eine solche Pflichtmäßigkeit bekräftigen und dem Willen vorhalten.

3. Für die Erkenntnißacte des theoretischen und practischen Glaubwürdigkeitsurtheiles und des Glaubens, soferne er rein als solcher ein Erkenntnißact (actus intellectualis) ist, haben die bewegenden Motive den Charakter von Erkenntnißgründen, für die wahlfreien Acte des Glaubenswillens und des Glaubens, soweit er aus letzterm seinen Ursprung herleitet, weil von ihm befohlen (actus a voluntate imperatus), den Charakter von Willensgründen. Aber wie? sind das theoretische und das practische Glaubwürdigkeitsurtheil bloße Erkenntnißacte? sind sie nicht zugleich unwillkürliche, unüberlegte oder gar der Ausübung nach oder gar der Zustimmung nach wahlfreie Willensacte? Die Antwort ist einfach. Sie können allerdings auch solche Willensacte werden und sein; ihrem ersten Entstehen nach oder wenigstens dem ersten Entstehen derjenigen Urtheile nach, von denen sie als ihren ersten Voraussetzungen ausgehen, sind sie aber lediglich Erkenntnißacte.

Der Wille kann sowohl zur Festhaltung bereits gebildeter Urtheile wie zur Erzeugung neu sich bildender Urtheile verschiedentlich beitragen. Er kann es umsoweniger, je größer die einleuchtende Kraft derselben ist und umgekehrt. In Folge dessen kann z. B. das theoretische und practische Glaubwürdigkeitsurtheil, soweit es seinem besondern Inhalte nach Evidenz besitzt, höchstens der Ausübung nach (quoad exercitium) wahlfrei sein, aber nicht der Zustimmung nach (quoad specificationem), weil dieses unverträglich ist mit reiner Evidenz. Soweit es aber seinem Inhalte nach nur moralische Gewißheit besitzt, kann es auch der Zustimmung nach wahlfrei sein, so daß diese letztere trotz der dem Bewußtsein vorschwebenden Gründe suspendirt oder verweigert werden könnte. In solchem Falle würde das theoretische und practische Glaubwürdigkeitsurtheil der natürlichen Art — jedes in seiner

Weise — drei Momente in sich schließen: zuerst die Einsicht, daß man auf die vorschwebenden Gründe hin das Urtheil fällen solle, sodann den wahlfreien Willen es zu fällen, und endlich die bejahende Zustimmung (assensus credibilitatis) selber. Auch das übernatürliche Glaubwürdigkeitsurtheil müßte in solchem Falle diese drei Momente in sich schließen, aber in der ihm entsprechenden Weise, also insbesondere vermittelst der ihm entsprechenden Erkenntniß- und Willensmotive.

Ein vom Willen unwillkürlicher oder wahlfreier Weise ausgeübtes oder wahlfreier Weise befohlenes Urtheil setzt jedoch die Einsicht voraus, daß es ausgeübt, vollzogen werden soll. Wird auch diese Einsicht wieder ein Willensact sein? dann würde sie wieder eine Einsicht voraussetzen, welche diesem Acte vorausleuchtete. Soll aber ein Regreß ins Endlose zurück vermieden werden, so muß eine Einsicht, welche die Natur eines bloßen Erkenntnißactes hat, der ganzen Bewegung zu Grunde liegen, und dieser Erkenntnißact muß, wie früher gezeigt worden, den Charakter eines Urtheils haben, um den Willen bewegen zu können. Nil volitum nisi praecognitum: dieser Satz der alten Schulen hat heute noch unverbrüchliche Geltung. Redet man in einigen der neuesten deutschen Philosopheme auch von einem allem und jedem Bewußtsein vorausgehenden Willen, so daß alle Kraftäußerungen in diesem Sinne als Willensäußerungen erscheinen, so ist ein solcher Sprachgebrauch doch ein recht uneigentlicher. Daraus geht hervor, daß die erstentstehende theoretische oder practische Glaubwürdigkeitserkenntniß oder wenigstens die erstentstehenden Erkenntnisse, aus denen sie hervorwächst, reine Erkenntnißacte und insbesondere auch Urtheilsacte sein müssen mit der Aufforderung an den Willen, sie ihrer Bethätigung und Zustimmung nach (quoad exercitium et assensum intellectus) nicht aufzuheben, sondern ihnen vielmehr Bethätigung und Bestätigung oder Beistimmung durch den Willen (exercitium et consensus voluntatis) zu gewähren, mögen sie nun natürlichen Wesens oder kraft der erhöhenden Gnade übernatürlichen Wesens sein.

4. Somit hätten wir die Anfänge des menschlichen und göttlichen Offenbarungsglaubens und dessen beiderseitige Entstehung in gedrängten Zügen darzulegen versucht. Und welches wäre das gewonnene Resultat? Einfach folgendes. Wie der menschliche Offenbarungsglaube aus dem natürlichen Glaubensanfang, Glaubenskeim und dessen beiden Keimblättern (dem Glaubwürdigkeitsurtheil und freien Glaubenswillen) hervorwachsen kann, ebenso kann der göttliche Offenbarungsglaube aus dem von Gott eingesenkten höhern Glaubensanfang, Glaubenskeime und dessen beiden Keimblättern hervorwachsen. Und wie möglicher Weise dann weiter — um dieses zum Schlusse noch anzufügen — aus dem menschlichen Offenbarungsglauben die natürliche Gottesliebe und die natürliche Seligkeit als Frucht und Krone erwachsen kann, ebenso kann aus dem göttlichen Offenbarungsglauben die heiligende Charitas und die beseligende Gottschauung als höhere Lebensfrucht und Lebenskrone erstehen. Indessen ist es nicht nothwendig, daß der Offenbarungsglaube und die Gottesliebe überall da, wo sie als übernatürliche Acte auf- und hervortreten, um in der Schauung und im Genusse Gottes ihren krönenden Abschluß zu finden, auch als gesonderte Acte von reinmenschlicher Art mit hervortreten und zur Seite gehen; denn das Niedere kann im Höhern sein — in der Weise des Höhern.